مذهب الذرة عند المسلمين

وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود

ومعه

فلسفة محمد بن زكريا الرازى

تأليف

دكتور س . پينيس Dr. S. Pines

نقله عن الألمانية

محمد عبد الهادى أبو ريدة

كلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلى باشا ، تليفون ٥١٣٩٤

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

كلمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه التوفيـــق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين آمين ، و بعد .

فقبل أن نسمع حديث الذرّة واستخدام ما أودع فيهـا من طاقة على يد علماء الطبيعة المحدثين كان المفـكرون القدماء من اليونان والهنود والعرب يبحثون منذ زمان طويل فى ماهية المادة وفيما تتألّف منه الأجسام . وهم قد اختلفوا فى غاية هذا البحث بين محاولٍ من ورائه تفسير ظواهر الطبيعة بمعرفة العناصر الأولى التى تتألف منها ، كما فعل بعض فلاسفة اليونان ، ومحاولٍ من وراء ذلك إثبات عقائد دينية أيضا ، كما فعل بعض مفـكرى العرب .

فأما بعض فلاسفة اليونان فقد ذهبوا إلى أن الجسم يتألف من أجزاء صغيرة لا تنقسم ، وحاولوا تعيين خصائصها ، ومنهم ديمقريط (٤٦٠ — ٣٧٠ ق . م) ؛ وأنـكر ذلك من فلاسفة اليونان منـكرون مثل أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م) ؛ وهذا الموقف بين إثبات جزء لا يتجزأ أو إنكاره نجده أيضا عند مفكرى العرب ؛ فقد قال به منهم غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستانى مثلا ، ونفاه فلاسفةُ الإسلام والنظّام وابن حزم . ولم يكن عند فلاسفة اليونان أو العرب ولا عند مفـكرى الهنود أو متكلمى الإسلام الوسـائل التجريبية التى عند العلماء فى العصر الحديث ، بل كانت أبحاثهم نظرية فى طريقتها وغايتها ؛ لأنه لم تـكن عندهم فـكرةُ الطاقة التى فى المادة ، فتتجه جهودهم إلى بحث تجريبى بقصد استخدامها .

وفى العصر الحديث ، وخصوصاً قبل أن تتغيّر فـكرتُنا عن ماهية المادة بفضل جهود علماء الطبيعة المعاصرين ، كان العلم يؤيد متكلمى الإسلام القائلين بالذرة ، وهى الجوهر

الفرد فى اصطلاحهم ، على فلاسفة الإسلام الذين أنكروها ؛ ولا شك أن متكلمى الإسلام كانوا فى كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته ، وذلك يتجلى فى رفض المتكلمين للعلوم الخادعة ؛ وهم كانوا من وجه ما أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد وخصوصاً لأبحاثهم فى المعرفة الإنسانيــة ونقدهم لها ؛ وذلك كله على الرغم من أن أساس تفكيرهم كان أصولا اعتقادية مثل وجود الله الخالق ، وحدوث العالم ، وتناهى المحْدَثات كلها ، لأن هذه الأصول كانت واضحة أمام أذهانهم ، بل مُبَرْهَناً عليها عندهم .

فالغالبية العظمى بين متكلمى الإســلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد ، أو مذهب الذرّة ، إذا تكلمنا بلغة العلم الحديث . وليس هنا مجال الكلام عن أدلتهم بالتفصيل ولا عمّا وُجِّه على هذه الأدلة من اعتراضات ، سواء من جانب الفلاسفة الإسلاميين أو من جانب إخوانهم الآخرين من المتكلمين ؛ ويكفى أن نشير إلى أنه عند أوائل المتكلمين من المعتزلة ، مؤسِّسى مذهب الجوهر الفرد فى الإسلام ، كأبى الهذيل العلاّف ، أو من غيرهم ، لا نجد أدلة نظرية فلسفية بالمعنى الصحيح ، فأبو الهذيل أحيانا كأنما يعتبر القول بالجزء الذى لا يتجزأ فرعاً للقول بالقدرة الإلهية : فإذا كان الله قادراً على كل شىء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعنى حتى ينتهى إلى جزء لا ينقسم ؛ وهو أحيانا أخرى يريد — تمشّيا مع القاعدة الكبرى للإسلام — إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية وأن لها ، خلافا للخالق ، « كلاً » و « جميعاً » و « غايةً » و « نهايةً » ، بحسب اصطلاح أبى الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها ومتناهية فى عدد أجزائها . فالأشياء لها أجزاء ، وهذا عند أبى الهذيل أمر واقع مُشاهَد بالحس ، فلا بد أن يكون لها « كلٌّ » ، لأنه « لو جاز أن تكون أبعاض (يعنى أجزاء) لا « كلَّ » لها ، جاز أن يكون « كلٌّ » و « جميعٌ » ليس بذى أبعاض ؛ فلما كان هذا محالا كان الأول مثله» . ومما استدل به أبو الهذيل على ذلك آياتٌ من القرآن مثل إن الله « بكل شىء عليم » أو إنه « بكل شىء مُحيط » أو إنه «أحصى كلَّ شىء عدداً» ؛ وذلك على أساس أن الإحاطة والإحصاء لا يكونان إلا لمتناهٍ . وبعض الأوائل من المعتزلة كان يعتبر الجوهر الفرد بمثابة « فرض » لا بد منه للعقل ، بحيث يكون الجوهر الفرد شيئا معلوما معقولا فحسب ، وليس له وجود على الانفراد .

أما الأشعرى فهو يجد أصل القول بوجوب التناهى والبداية فى الأشياء كالحركة ، والزمان ،

والعلل والمعلولات ، وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها ، أعنى بطلانَ قول من ذهب إلى أنه « ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية » ، يجد أصل ذلك كله فى أحد الأحاديث النبوية ، غير أنه يجد أصل القول « بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم » خصوصا فى قول الله تعالى « وكلَّ شىء أحصيناه فى إمام مبين » ؛ وهو يرى ، كما رأى أبو الهذيل من قبل ، أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية ، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية فى عددها .

وقد اعتبر بعض المعتزلة ، وهو أبو القاسم البلخى ، أن امتداد الجسم لا يرجع إلى أن للجواهر الأفراد حجما بل هو يرجع إلى مجرد التأليف منها ؛ وعلى هذا بنى الأشاعرةُ مذهبهم ، فنجد الباقلانى فى التمهيد يقسّم المُحْدَثات إلى « جسم مُؤَلَّف ، وجوهر منفرد ، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر » ، وهو يعرِّف الجسم بأنه « هو المؤلَّف » ، فمفهوم الجسم يفيد التأليف والاجتماع . أما الدليل على إثبات الجوهر الفرد فهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له لكان لا نهاية لما فى الفيل وما فى الذرّة (النملة) من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، وهو خلاف ما يُشاهد . هذا الدليل الذى يذكره الباقلانى فى التمهيد كان معروفا من قبل ، ولكنه صار الدليل المشهور عند الأشاعرة ، كما لاحظ ابن رشد ، ونجده هو ومعنى الجسم على أنه المؤتلف عند الجوينى فى الإرشاد .

أما الأدلة النظرية بعض الشىء فلا نجدها ، بحسب المصادر التى فى متناول يد الباحث ، إلا عند المتكلمين بعد الأشعرى بأجيال ، فالجوينى مثلا يحاول إثبات الجوهر الفرد مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حدٌ وطرفٌ ونهايةٌ ، فالكرة الحقيقية إذا وُضعت على سطح بسيط حقيقى فإنها إمّا أن تُمَاسَّه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ، وإما أن تُمَاسَّه بجزء ينقسم فلا تكون كرةً ، بل سطحاً بسيطاً ، وهو خلاف الفرض .

والشهرستانى يريد أن يطرد هذا الدليل فى السطح البسيط المنتهى بحدّ : فلما كان الحدّ خطا ، وكان الخط طولاً لا عُرْضَ له ، فإن للجسم نهايةً هى الخط ؛ فإن كان هذا الحد الذى ينتهى به الجسم منقسما فى العُرْض لم يكن خطا ؛ وهو إن انقسم طولا فإنه ينقسم إلى نُقَط ، وهذه لا تنقسم ، وهذا هو الجوهر الفرد فى نظر المتكلمين .

لكن الشهرستانى يريد إثبات الجوهر الفرد من طريق آخر : فهو يقول إن تناهى الجسم المتصل فى أبعاده الخارجية يحتِّم أن يكون مشتملا على عدد متناهٍ من الأجزاء التى

لا تتجزأ ، يعنى يحتم الانتهاء فى تجزئته إلى نهايته ، و إلّا لأدّى ذلك عنده إلى أن يكون الجسم الصغير كالكبير من حيث اشتماله على أجزاء لا نهاية لها من جهة ، و إلى أن يمكن وجود جسم لا نهاية له فى الامتداد من جهة أخرى ؛ وذلك نتيجة لاستمرار اتصاله المبنىّ على استمرار انقسامه ؛ و وجود جسم لا نهاية له مستحيل ومخالف للعقل عند الشهرستانى ؛ وهو فى هذا يتابع الفلاسفة الأقدمين . هذه الفكرة فى نظر الشهرستانى شيء « معقول بالدليل » ؛ وهو يرى أن قول المتكلمين بجوهر فرد لا ينقسم لا يفترق عما قضى به الفلاسفة من قولهم بتكوّن الجسم من جوهرين ، هما الهيولى (المادة) والصورة ، ومن تمييزهم بينهما عقلا ، وزعمهم أن كلاًّ منهما لا يقبل التجزُّؤ ، إذا كان منفرداً ، مع أن الجسم المركب منهما يقبل التجزؤ .

أما فلاسفة الإسلام فإنهم أنكروا ، متابعين لأرسطو ، وجودَ الجزء الذى لا يتجزأ ، وقالوا إن الجسم كمٌّ متصل ، وميّزوا بين فكرة الانقسام بالفعل إلى أجزاء لا نهاية لها و بين فكرة الانقسام بحسب الإمكان والاحتمال ، وهو ما يعبّرون عنه بالانقسام « بالقوة » ؛ فأجازوا الثانية إلى ما لا نهاية ، وأنكروا الأولى ، وأخذوا يطلبون فى علوم الرياضة وخصوصا الهندسة أدلّتهم على إبطال الجزء الذى لا يتجزأ . ولم يقنع المتكلمون بهذا التمييز بين نوعى الانقسام ، وأخذوا يفحصون هذا الانقسام الذى لا نهاية له بحسب الإمكان أو القوة ، كما عند الفلاسفة ، فقالوا إنه إما أن يتحقق بالفعل فيؤدى إلى المحال المتقدم فى نظرهم ، وهو لا تناهى الجسم فى التجزئة ، و بالتالى فى الامتداد ؛ و إما ألّا يتحقق بالفعل فيكون وهماً يخالفه الدليل .

والحق أن مسألة الجوهر الفرد كانت مشكلة كبيرة عند متكلمى الإسلام وفلاسفته : فالأوّلون لا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عملياً ، والآخرون لا يتصورون جزءاً مهما صغر إلّا و يقبل الانقسام بحسب الإمكان ؛ ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ كان له شأن كبير فى علم الكلام ، بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع ؛ كما كان أساساً لوجهة نظر فى الكون تنبنى على القول بالخلق المستمر .

فأما من حيث النقطة الأولى ، وهى إثبات حدوث العالم ووجود الصانع ، فإنه إذا كانت الأشياء مؤلَّفة من أجزاء لا تتجزأ ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفكّ عن أعراض معينة ، و إذا كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل أن تكون قد تتابعت فى الماضى إلى غير نهاية

— وهذه هي المقدمات الكبرى لمذهبهم — فإن الجسم لا يسبقها ؛ فهو إذن حادث ، لأن من القواعد الكبرى عند المتكلمين أن مالا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ و إذا كان السكون حادثاً ، وكان الحادث ما يجوز وجوده وعدمه على سواء و يجوز أن يكون على غير ماهو عليه ، فإنه يحتاج في وجوده وفي النحو الذي عليه وجوده إلى مُخَصِّص يجعله على ما هو عليه بالفعل دون ما يمكن أن يكون عليه . هذه الطريقة توجد مُجْمَلَةً في كتاب التمهيد للباقلاني ومُفَصَّلَة في كتاب الإرشاد للجويني .

و يمكن أن يقال أيضاً إنه إذا كان السكون مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ فإنها إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، ساكنة أو متحركة ؛ وهي لا يلزمها ، من حيث ذاتها ، أحدُ هذين فقط ؛ لأنه لو لزمها من حيث ذاتها لما تغير ، وهذا خلاف المشاهد ؛ فما أنها تجتمع وتفترق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع و يفرّق المفترق ، وهو الله .

وأما النقطة الثانية ، وهي القول بالخلق المستمر ، فهي تنبني على مقدمات وضع بعضها المتكلمون ، و بعضها لزم عما وضعوه منها . ففي الأجيال التالية بعد الأشعري توطد القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وتوطدت أحكامه التي نعرفها عند المعتزلة ، كما وُضعت أحكامٌ أخرى جديدة ، فتصوّر متكلمو الأشاعرة أن الجسم ، وبالتالي المكان ، وكذلك الأعراض القائمة بالجسم ، وأيضاً الحركة والزمان ، كلها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ متماثلة في ذاتها ، ولا تتميز الأجسام منها إلا بأعراضها ؛ وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها كمّ ولا حجم ، وهذه هي المقدمة الأولى لمذهبهم ، كما يعرضه ابن ميمون في كتابه المشهور « دلالة الحائرين » . وهم يرون أن أجزاء الجسم ، أو الجواهر الأفراد تتحرك في خلاء ؛ وهذا الخلاء لا بد من افتراض وجوده لكي يمكن تحرُّك الجواهر الأفراد أو اجتماعُها وافتراقُها ؛ وذلك لأن الأجسام لا تتداخل ؛ والجواهر الأفراد هي والجسمُ المؤلف منها تحتمل أعراضاً لا تنفك منها ، وهي لا بد أن تشتمل على عرض واحد من كل جنس من أجناس الأعراض ، مما لا بد أن يكون في الجوهر الفرد من الأعراض المتنوعة كاللون أو الطعم أو الرائحة ونحوها ، أو من أحد الضدّين كالحركة أو السكون ، أو مما يلزم عن اتصاف الجوهر بعرض مخصوص كالحياة التي لا بد لها من أعراض أخرى كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو القدرة أو العجز مثلا . هذه الأعراض لا تبقى سوى جزء واحد لا يتجزأ من الزمان ، وهو « الآن » ، — وهذا هو

ما قضوا به من أن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، يعنون وحدتين من أصغر ما يتألف منه الزمان — فالأعراض إذن تُخلَق فى كل وقت ؛ ولما كانت الجواهر لا تخلق منفردة بل بأعراض ، والأعراض لا تخلق منفردة بل فى جواهر ، ولما كان من المستحيل عندهم قلبُ الجواهر أعراضاً أو العكس ، فإن هذا كله يؤدّى منطقيا إلى أن الجواهر نفسها تُخْلق فى كل وقت ، ومعها أعراضها من حركة أو سكون ، من اجتماع أو افتراق ، ومن بقاء أو فناء الخ ؛ ولما كان كل ما فى الكون ، سواء أكان جوهراً أو عرضاً أو فعلا إنسانيا أو غير ذلك مما تقدم ذكره ، مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ بأعراضها ، فإن الذى يمسك هذا الكون فى مجموعه وفى أجزائه هو قدرةُ الله الخالقة و إرادتَه التى يجوز منها أن تفعل كل ممكن ومُتَخَيَّل فى العقل . والأجزاء الجسمية متناهية فى العدد ولكن الله يخلق منها ما يشاء بأعراضه دفعة واحدة ؛ و بما أنه لا يخلق جوهراً عارياً من الأعراض ولا عرضاً دون جوهر ، كما أنه لا يقلب الجوهر عرضا ولا العكس —لأن هذا كله مستحيل— فالله لا يزال يخلق الأشياء بأعراضها خلقا مستمرًّا فى كل آن ؛ وهو يعدمها بأن يكفَّ عن خلق الأعراض . والنتيجة الطبيعية لهذا كله هى أن الكون فى مجموعه أو أجزائه فى هذا الآن غيره فى الآن السابق وغيره فى الآن التالى ؛ وقدرة الله بما جرت عليه العادة فى الفعل هى التى تُظْهر لنا أن الكون واحد فى امتداد وجوده ؛ ونحن إن كنا لا نستطيع أن نرى الفعل الخالق الذى يفعله الله فى الكون باستمرار ، فذلك لأنه يدِقّ عن إدراك الإحساس الإنسانى الخادع .

وقد ذهب المتكلمون — كما يقول ابن ميمون — إلى هذا الرأى تفاديا للقول بشىء فاعل سوى الله ، من نحو طبيعة فاعلة باقية الفعل ، وتجنُّباً للقول بتعدّى فعل الأشياء بعضها إلى بعض ؛ وكل شىء فى الكون هو عند متكلمى الأشاعرة المتأخرين فعل من جانب الله ؛ والعدم ليس فعلا عندهم ، بل هو كفّ عن الفعل أو عن الخلق .

ورأى متكلمى الإسلام فى خلق العالم وحدوثه وفى تصوره على هذا النحو هو الذى يقابل تصوُّرَ فلاسفة الإسلام للخلق بطريق الصدور والفيض المتدرِّج من القمة وهى الذات الإلهية ، حتى عالم المادة .

* * *

إن هذا الكتاب الذى أقدّمه اليوم للقراء يتناول مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند

متكلمى الإسلام الأولين ، ويعالج مايتصل بذلك من مشكلات . و إنما قدمت له بهذه المقدمة لأبيّن أهمية مسألة الجوهر الفرد فى تطورها وما أدّت إليه بعد العصر الأول .

ولقد عرفتُ هذا الكتاب أثناء دراستى فى باريس عام ١٩٣٨ ، فأعجبت به من حيث الاستقصاء والدقة وأهمية الموضوع ، ورغبت فى نقله إلى العربية ، خصوصاً وأنه يكشف عن نواحٍ جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستُها فى الفكر الإسلامى ، كما أنه يبيّن فى موضوع البحث وجوهاً من الشبه أو الخلاف بين الفكر الإسلامى من جهة و بين الفكر اليونانى والهندى من جهة أخرى . هذا إلى أنه يعالج شخصيتين من أهم الشخصيات فى عالم الفكر الإسلامى ، وهما الرازى الطبيب وناصر خسرو ، ويعرض للبحث فى آراء مفكرين كثيرين دعت إلى الكلام عنهم المناسبة . وكان من حسن حظى أنى عرفت مؤلفَه العلامة الدكتور پينيس فى باريس ، فرجعت إليه فى إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحرِّيا للدقة فى التعبير ، كما أنى استطعت وأنا فى باريس مراجعة نصوصه التى لا تحصى فى مخطوطاتها الكثيرة التى رجع إليها المؤلف ؛ ولم يكن هذا علىّ بالأمر اليسير .

وقد حالت غيبتى الطويلة فى الخارج أثناء الحرب دون نشر الترجمة قبل الآن ، وها أنا ذا أقدمها للمَعْنِيّين بالدراسات الإسلامية .

وأحب أن أوصى من يقرأ هذا الكتاب ألاّ يملّ من كثرة ذكر المراجع ولا من كثرة التعليقات وطولها ، فإنها مملوءة بالمراجع والآراء ، وبالمعلومات عن أشخاص لا نعرف عنهم إلاّ القليل وبمقارنات تدل على سعة اطلاع مؤلفه على الفكر الإسلامى والعوالم الفكرية المتصلة به .

وقد حاولت جهدى و بمقدار ما تسمح الظروف الحالية لطبع الكتب أن أزوّد الكتاب بالفهارس اللازمة ؛ ولكن اضطرتنى ضرورةُ الاقتصاد فى الورق إلى الاقتصار فى ذلك على ما له أهمية ؛ وعلى طالب الفلسفة الإسلامية والباحث فيها خاصة أن يقرأ الكتاب كله وأن يأخذ منه من المادة والمصادر والمسائل ما يريد .

وقد اضطررت تسهيلا لعملية الطبع فى مثل هذا الكتاب أن أذكر بعض المراجع الأجنبية باختصار أو باللغة العربية . ولكن يجد القارئ بيانا وافيا لذلك فى آخر الكتاب .

هذا وأحب أن أنبّه القارئ إلى أنى لم أراع دائما التسمية العربية لبعض المؤلفين والمفكرين ، وذلك تسهيلا لمن يريد البحث فى المراجع الحديثة ، وإلى أنه على الرغم من الاجتهاد في حسن التصحيح وقعت أخطاء يجد القارئ تصحيحها في آخر الكتاب مع استدراكات لأشياء سقطت أثناء الطبع أو لتصحيح اصطلاح ما .

ولقد كانت ترجمة هذا الكتاب شاقة مجهدة ، كما كان القيام بطبعه على هذا الوجه مجهداً أيضا ؛ فأمّا الترجمة فهى لى ، وأما الفضل فى إخراج الكتاب على هذه الصورة المتقنة فهو يرجع إلى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، إلى المدير الفنى لهذه المطبعة صديقى الأستاذ عبد اللطيف الدمياطى ، وإلى جميع مساعديه .

ولا شك أن فضل نشر هذا الكتاب العلمى النادر الموضوع يرجع إلى رجال مكتبة النهضة المصرية ، فهم بتيسير نشره قد قدّموا للمشتغلين بدراسة الفكر الإسلامى مرجعاً من أحسن مراجعه .

وقد رأيت إكمالاً للنفع أن أُلحِقَ بالكتاب ترجمةً لمقال جيّد فى نفس الموضوع للأستاذ أوتو بريتزل الأستاذ بجامعة ميونيخ والمتوفى فى الحرب القريبة .

ولا يفوتنى أن أشكر كل من قدّم أية معونة سهلت نشر هذا الكتاب .

وأرجو أخيرا أن أكون قد قدمت بترجمته للقراء مادة جديدة ، وللباحثين الناشئين فى الجامعة خاصة مثالا لما ينبغى أن يكون عليه البحث فى تاريخ الفكر الإسلامى من الدقّة والعمق والاستيفاء والجهد ، والله هو الموفق للسداد ؟

القاهرة فى { ٢٥ شعبان ١٣٦٥ هـ
٢٤ يوليه ١٩٤٦ م

محمد عبد الهادى أبو ريدة
مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

مقدمة المؤلف

يشتمل القسمُ الأول من هذا الكتاب على بيانٍ لمذهب الجوهر الفرد عند متكلمى الأسلام ، أخذاً عن أقدم المصادر . ويتناول القسم الثانى منه دراسة آراء محمد بن زكريا الرازى فى العلم الطبيعى ودراسة علاقاتها بمذاهب القدماء [من اليونانيين] ؛ يلى ذلك بحث موجز للآراء التى تتصل بمذهب الجوهر الفرد والتى نصادفها فى الفلسفة الإسلامية عند المتأخرين . أما القسم الثالث فقد خُصِّص للنظر فى مختلف الآراء التى تعرض عند السؤال عن المصادر التى أُخذ منها مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين .

وقد أتيح لى أن أنتفع فى هذا البحث بما حوته المكتبة الأهلية فى برلين ونظيرتها فى باريس من كنوز غنية بالمخطوطات ؛ ولم يتيسر لى الرجوع إلى مخطوطات فى غير هاتيْن المكتبتيْن إلا قليلا .

وأخص بالشكر أستاذى هـ . هـ . شيدر H. H. Schaeder لأنه أشرف على سير هذا البحث بعناية زائدة وكلّف نفسه مشقّة القراءة له أثناء طبعه .

محتويات الكتاب

صفحة

١

مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام

صار مذهب الأشاعرة الكلامى ، رغم اعتراضات كثيرة وُجِّهت إليه ، مذهبَ جمهور المسلمين ؛ وهو قد نال هذه المكانة بفضل حلّه لمشكلة العلاقة بين الله والمخلوقات ومشكلة العلاقة بين العلم والوحى ؛ أما ما نصادفه بين المسلمين من مذاهب أخرى ، فقد حاولت أن تتخطى الهُوَّة التى بين وجود الله و بين وجود المخلوقات وأن تتفهَّم الصلة بينهما بواسطة المعرفة الفلسفية ، وعلوم الغنوسطيين السرّيّة ، ومن طريق شهود أهل التصوف والكشف . و بذلك نشأ الميل إلى استعمال فنون التأويل لتقريب الحقائق التى جاء بها الوحى من الحقائق الفلسفية والقول بأنهما فى الحقيقة شىء واحد . إن مثل هذه المحاولة الجريئة كان لابد أن تصطدم عند مسيحيي الغرب بعقائد الكنيسة المركبة تركيباً كبيراً ، فقد كانت الكنيسة تفحص النظريات الفلسفية وتقدر قيمتها فترفضها على أنها زندقة أو هى كانت تقبلها ، ولكنها تعتبرها حقائق فى المرتبة الثانية [بعد حقائق الدين] . أما فى الإسلام فلم تكن هناك عقائد مركبة بمثابة تُقل يقابل المذاهب الفلسفية ، وكانت كل الأبواب مفتوحة أمام التأويل(١) ، وكان العقل الإسلامى يكتفى فى حكمه أحياناً بالتفرقة بين شىء ظاهر هو القشر ، وآخر باطن هو اللباب ؛ ولكن مسلمى أهل السنة لم يرضوا على مرّ الزمان بأن تحل الفلسفة محل الدين من طريق هذا التدليل الأجوف ؛ فأجابوا على ذلك بعمل من جانبهم ، وصار الاعتبار الأول

---

(١) قارن مثلا موقف ابن رشد الذى يذهب فى كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إلى أن حقائق الدين هى فى جوهرها حقائق الفلسفة ، بالرأى الإلحادى المنسوب لمن تأثر بمذهب ابن رشد من اللاتينيين الذين قالوا بحقيقتين متعارضتين : حقيقة دينية وحقيقة فلسفية ، هذا الرأى الذى يبدو كأنه مخرج لجأ إليه من أيس من التوفيق بين الدين والفلسفة . أنظر كتاب P. mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin جـ ١ ط ٢ ، لوفان ١٩١١ ص ١٤٤ ، ١٩٠ وما يليهما . وفيما يتعلق بمذهب ابن رشد لا نرى للقول بتقدم الوحى وشرفه على العقل من حيث أنهما مصدران للمعرفة كما يذكر ابن رشد إلا شأناً ثانويا ؛ أنظر فى موقف ابن رشد فى أمر الدين والفلسفة كتاب M. J. Müller, Philosophie u. Theologie des Averroes ط . ميونيخ ١٨٥٩ وكتاب L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie ط . باريس ١٩٠٩ وكتاب L. Strauss Philosophie u. Gesetz ط . برلين ١٩٣٥ ص ٦٩ وما يليها .

فى الحكم للمذهب الإسلامى الأول الذى يتلخص فى القول بقدرة الله على كل شىء ، هذه القدرة المنزّهة عن الخضوع للقوانين ، والتى لا تحدّها قيود ولا تقيدها اعتبارات وأصول .

وقد نجا مذهب الأشاعرة مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول بالقدرة الإلهية على كل شىء بالمعنى الإسلامى الأول هو المقياس الأعلى فى مذاهبهم .

ومذهب الجوهر الفرد جزء من صميم مذهب الأشاعرة[1] . فالخالق والمخلوق عندهم متباينان تمام التباين ؛ فأما الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً ، وعبارتهم المشهورة فى الكلام عن الله ، وهى قولهم « بلا كيف » ، تقف سدا منيعا دون كل نظر بالفكر فى ماهية الله أو فى صفاته ؛ وأما المخلوقات ، فهى تنقسم إلى جواهر أفراد سواء أكانت أجساما أم أعراضا أم مكاناً أم زماناً . وكلُ حادث يقع فى الزمان ، فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا تربط بينها إلا إرادةُ الله . والأعراض عندهم لا تبقى زمانين ؛ أما الأجسام فهى تبقى بأن « تُخْلق فى كل وقت » ، وفى هذا إنكار لقوانين الطبيعة قاطبة ؛ ومبدأ التجويز الذى يقول بإمكان كل متخيَّل سوى المستحيل العقلى هو المبدأ السائد عند الأشاعرة بلا تقييد .

ويقوم مذهب الأشاعرة الكلامى ، إذا نظرنا إلى تاريخه ، على مذهب من تقدمهم ، وهؤلاء هم المعتزلة فى الأغلب ؛ ويرجع إلى المتقدمين أيضاً مذهبُ الأشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد عرف الباحثون منذ زمان طويل أن من المراجع الكبرى لمعرفة مذاهب المعتزلة فى الجزء الذى لا يتجزأ « كتابَ المسائل فى الاختلاف بين البصريين والبغداديين » لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى — وقد ترجم ا. بيرم (A. Biram) القسم الخاص من هذا الكتاب بالجزء الذى لا يتجزأ ونشره فى مدينة لَيْدِنْ عام ١٩٠٢[2] — وجزءاً من كتاب كبير لابن

---

(١) وأحسن بيان منظم لمذهب المتكلمين فى الجزء الذى لا ينقسم هو ما جاء فى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ، وإن كان هذا الفيلسوف خصما للمتكلمين ومعارضا لهم ؛ أنظر نشرة مونك S. Munk لهذا الكتاب بعنوان Guide des Egarés بباريس ١٨٥٦ — ١٨٦٦ جـ ١ ص ١٠٤ وما بعدها من النسخة العربية . وقد لخص ماكدونالد D. B. MacDonald هذا الجزء من دلالة الحائرين فى مقاله Continuous re-creation and atomic time بمجلة Isis م ٩ عام ١٩٢٧ ص ٣٤٢ وما يليها .

(٢) أنظر أيضا كتاب M. Horten, Die Philosophie des Abū Raschīd ، بُن ، ١٩١٠ .

المرتضى يسمى البحر الزخّار[١] ، وكتابَ المواقف للإيجى ؛ هذا إلى إشارات تعرض فى كتب المصنّفين فى آراء الفِرَق .

ولكن معارفنا بمذاهب قدماء المتكلمين قد زادت زيادة كبرى فى السنين الأخيرة بعد نشر « كتاب الانتصار »[٢] لأبى الحسين عبد الرحيم بن محمد الخيّاط ، وكتاب « مقالات الإسلاميين » لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى[٣] .

وفى الكتاب الأخير خاصة معلومات كثيرة عن مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند قدماء المتكلمين . وقد عُنى الأستاذ أوتّو پريتزل O. Prtezl بأن يبين فى مقال له عنوانه : «مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين المسلمين»[٤] المذاهب التى ذكرها الأشعرى ، فقام بمهمة يشكر عليها ؛ ولكن إذا عرفنا المكانة الكبرى لمذهب الجزء فى مباحث الكلام الإسلامى ، لم يكن هذا البحث الجديد الذى يكمل بحثَ پريتزل فضلا من القول .

على أن الأشعرى قد جرى فى كتابه على طريقة ذكر المسائل الخلافية منتزعة من السياق ، ومقطوعة الصلة بما كان يرتبط بها ، وفى صورة أكسبها الجدل صبغة مقتضبة نقدية متطرفة ؛ وهذا يجعل من المستحيل بيان مذهب كل من كبار المتكلمين بياناً موحّداً ، ولذلك فلا بد لى من أن أكتفى بمحاولة تَجْلِيَةِ المفهومات المختلفة و إيضاح المسائل التى أثارها المتكلمون و بحثوها .

١ — تسمية الجوهر الفرد[٥]

استعمل المتكلمون فى تعبيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد فى الدور الذى يواجهنا

---

(١) مخطوط برلين Glaser 230 ، ومنه أجزاء ترجمها هورتن فى كتابه المسمى die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam ، بُن ، ١٩١٠ .

(٢) نشره نيبرج H. S. Nyberg بالقاهرة عام ١٩٢٦ .

(٣) نشره هـ . ريتر H. Ritter باستانبول ١٩٣٠ . ومن المراجع الهامة كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والمعتزلة للباقلانى ، مخطوط باريس ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية ، ويجد الباحث معلومات قيّمة فى مؤلفات فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى . وارجع إلى مقال دى بوور فى دائرة معارف الدين والأخلاق (ERE) تحت عنوان Atomic theories (Mohammedan) .

(٤) Die frühislamische Atomenlehre بمجلة Der Islam م ١٩ عام ١٩٣١ ص ١١٧ — ١٣٠ .

(٥) أنظر مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٥٩ ، ٣٠١ — ٣٢١ .

عند الأشعرى عبارات : الجزء الذى لا يتجزأ ؛ الجزء الواحد ؛ الجوهر الواحد ؛ الجوهر الواحد الذى لاينقسم ؛ كما استعملوا لفظَىْ : الجزء ، والجوهر باختصار ، على ما أبان پريتزل . وفى هذا الشأن يخمّن پريتزل فى بحثه الآنف الذكر (ص ١٢٢ هامش)[1] أن لفظ الجوهر فى اللغة العربية كان يدل فى أول الأمر على الجزء الذى لا ينقسم ؛ غير أنه يجب عند بحث هذه المسألة ألا تعزب عن أذهاننا طريقةُ أهل الكلام العامة فى إطلاق الأسماء ؛ فهم يستعملون اللفظ الدال على الشىء فى تسمية كل جزء من أجزائه أيضاً ؛ فمثلا تدل كلمة علم وعلمين على جزء أو جزءيْن من المعرفة ، وكذلك كلمة قدره وقدرتيْن . وعلى هذا فربما كانت كلمة جوهر التى استعملت أولا للدلالة على المادة والجوهر استعملت أيضاً للدلالة على جزء الجسم ، وهو الجوهر الفرد . ومهما يكن من شىء فقد كان الاصطلاح الجارى للدلالة على الجوهر الفرد ، هو الجوهر الواحد ، أو الجوهر الواحد الذى لاينقسم ؛ وأما ما جاء فى النصيْن اللذين ذكرها پريتزل من استعمال لفظ الجوهر وحده فى الدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد يكون ضربا من الاختصار فى التعبير . ومما هو جدير بالملاحظة ، أن النظّام ، وهو الخصم اللدود لمذهب الجزء الذى لا ينقسم ، يستعمل لفظ الجوهر[2] ، خلافا لهشام بن الحكم ، ويمكن أن نعلّل ذلك بنزعة النظام التى سنراها فى مواضع أخرى إلى أن يعبّر باصطلاح المعتزلة عن المعانى الغريبة عن مذهبهم . ولا مشاحّة أنه فى أثناء نمو علم الكلام وتكامله فيما بعد كان لفظ الجوهر ، مجرَّداً من الزيادة ، يدل على الجزء الذى لاينقسم . نجد هذا عند أبى رشيد فى مواضع كثيرة[3] ؛ بل يذهب الباقلانى[4] ، وهو معاصر لأبى رشيد أسنّ منه ، إلى حدّ وضع الأجسام فى مقابلة الجواهر (بمعنى الأجزاء التى لا تتجزأ) . ونجد مثل هذه التفرقة فى كتاب عقيدة السلف[5] المنسوب لأبى إسحاق الشيرازى[6] ، وفى كتاب الفقه الأكبر

---

(١) لم يتنبّه پريتزل إلى أن هشاما المذكور فى المقالات ص ٣١١ س ٨ ليس هو هشاما بن الحكم بل هشاما الفوطى ، كما يدل على ذلك النص الذى نقله پريتزل (ص ٣١٥ س ١٤) فى هذا الموضوع .

(٢) المقالات ص ٣٠٩ س ٣ .

(٣) وقد يسميه أحيانا الجوهر المنفرد (ص ١١ ، ٤٢) .

(٤) كتاب التمهيد ، مخطوط باريس ٦٠٩٠ ص ٦ ظ .

(٥) مخطوط باريس ١٣٩٦ ، الرسالة الثالثة ، ص ٢٣ ظ — ٢٤ و .

(٦) الراجح أنه الفقيه المشهور أبو إسحاق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزبادى المتوفى عام ٤٧٦ هـ — ١٠٨٣ م .

الثانى المنسوب لأبى حنيفة[١] . أما ابن حزم فهو يستعمل كلمة جوهر مرادفة فى المعنى لكلمة جسم و ينقد مذهب قوم من المتكلمين أثبتوا شيئاً سمّوه « جوهراً » ، ليس جسماً ولا عرضاً بل جزءاً من الأجزاء التى لا تتجزأ والتى تنقسم إليها الأجسام عندهم .

و يتجلى فى هذه التسمية الاصطلاحية ، وهى : الجزء الذى لا يتجزأ ، ذلك الدور الكبير الذى كان لمسألة عدم التناهى فى القسمة فى المباحث الأولى المتعلقة بالجوهر الفرد بين المسلمين . وكان هناك لفظ يدل أول الأمر على ما يدل عليه لفظ الجزء ، وهو لفظ « البعض »[٢] ؛ ولكنه لم ينل ما ناله لفظ « الجزء » من خصوصية الدلالة على جزء المادة الذى لا ينقسم .

٢ — الجوهر الفرد والجسم

أجاب أوائل القائلين بالجوهر الفرد من المتكلمين ، وهم الثلاثة : أبو الهذيل ، ومعمَّر ، وهشام الفُوَطى ، فى مسألة العلاقة بين الجزء الذى لا ينقسم و بين الجسم ، باعتبارها مسألة أقل عدد من الأجزاء التى لا تتجزأ يكفى لتكوين أقلّ الأجسام ، إجاباتٍ متفقة فى الأساس ، و إن افترقت فى التفصيل ؛ و يقابل مذهبَ هؤلاء الثلاثة مذهبٌ آخر مخالف له لرجل ليس من المعتزلة ، وهو ضرار بن عمرو .

يقول أبو الهُذَيْل : « الجسم ما له يمين وشمال وظهر و بطن وأعلى وأسفل ؛ وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء ، أحدها يمين والآخر شمال ، وأحدها ظهر والآخر بطن ، وأحدها أعلى والآخر أسفل » .

و يقول مُعَمَّر : « هو الطويل العريض العميق ، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء . . . . . وزعم أنه إذا انضمَّ جزء إلى جزء حدث طول ، وأن العرض يكون بانضمام جزءيْن إليهما ، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء ، فتكون الثمانية الأجزاء جسما طويلا عريضاً عميقاً » .

---

(١) أنظر A. J. Wensinck, the muslim Creed ، كمبردج ، ١٩٣٢ص ١٩٠، ٢٠٩ — ٢١٠

(٢) أنظر المقالات ص ٣٠٦ س ٣ تجد الكلام عن مذهب ضرار فى الأعراض باعتبار أنها « أبعاض » الأجسام . وفى المقالات ص ٣١٧ س ١٢ لفظ « الأجزاء » فى الكلام عن مذهب ضرار نفسه . قارن أيضا التقابل بين البعض والكل فى كتاب الانتصار ص ٧ س ١٠ .

وقال هشام الفوَطى : « إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ؛ وذلك أنه جعله ستة أركان ، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء ، فالذى قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً » .

وزعم ضِرار وحَفْصُ الفرد والحسين النجار « أن الأجزاء هى اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين ، وهذه الأشياء مجتمعة هى الجسم ، وليس للأجسام معنى غير هذه الأشياء ، وأن أقل ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء ، وهو أقل قليل الجسم »[1] .

يتبين من بحث هذه المسألة أن أبا الهذيل ومُعَمَّرًا وهشاما لا يعتبرون للأجزاء التى لا تنقسم ما يجعلون للأجسام من الأبعاد[2] . وأنا أميل إلى الشك فى أن المتكلمين فى هذا العصر الباكر كانوا يتصورون ، عن شعور تام ، أن الأجزاء التى لا تتجزأ هى بمثابة النقط ، وإنْ كانت الآراء التى عرضتُها قد تدل فى ذاتها على ذلك ، أعنى أن النقطتين تكونان خطا وهلمّ . . . .

وأيًا ما كان فإنه قد شاع بين الفلاسفة فى أوائل القرن العاشر الميلادى على الأكثر تصوُّر الأجزاء التى لا تنقسم جواهر أفراد رياضية ἄτομα μαθηματικά[3] ؛ وذلك يرجع فى الأرجح إلى معرفتهم بأبحاث الأوائل [من اليونانيين] . ومما هو جدير بالملاحظة كثرةُ الآراء التى وُجدت منذ أقدم أطوار علم الكلام والتى تتصل بمسألة فيها دقة ظاهرة ، وهى مسألة أقل عدد من الجواهر الأفراد يمكن أن يؤلف جسما[4] . وهذه المسألة لم يرد لها ذكر عند أبى رشيد ، وربما كان ذلك ، لأنه من معتزلة البصرة الذين يجعلون للجزء الذى لا ينقسم قدراً من المساحة . وقد جاء فى كتاب عقيدة السلف هذا الرأى : وهو أن الجسم

---

(١) أنظر هذه النصوص فى المقالات ص ٣٠٢ س ١٦ ، ص ٣٠٣ س ٩ ، ص ٣٠٤ س ١ ، ص ٣١٧ س ١٣ .

(٢) ولقد أصاب بريتزل من حيث الفكرة إذ يعتبر أبا الحسين الصالحى ، لقوله بأن الجزء الذى لا يتجزأ جسم ، من أصحاب مذهب الأجسام الصغيرة (Korpuskular-Theorie) المنكرين للجوهر الفرد . وأساس رأى الصالحى أنه عرّف الجسم تعريفا آخر ، فهو عنده ما احتمل الأعراض ، ولما كانت هذه عنده هى صفة الجزء الذى لا يتجزأ جاز أن يسمى جسما (المقالات ص ٣٠١ س ٥) .

(٣) أنظر أول القسم الثالث من هذا الكتاب .

(٤) حكى الجاحظ (حيوان ج ٥ ص ٢٠) أن أقل الجسم ستة أجزاء عند البعض وأنه ثمانية عند آخرين .

يجوز أن يتألف من جوهريْن (١) . ويحدثنا ابن حزم أن الجزء الذى لا يتجزأ إذا أضيف إليه مثله ، حدث لهما طول ، وأن هذا لا يختلف فيه أصحاب الجزء . أما فى مسألة أقل عدد من الأجزاء لا بد منه لتأليف جسم ذى ثلاثة أبعاد ، فالآراء مختلفة : قالت الأشاعرة : بوجوب جزءيْن ، وأوجب غيرهم أربعة وآخرون ستة ، والجميع متفقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسما ذا ثلاثة أبعاد (٢) .

٣ — تأليف الجواهر الأفراد

يُطلق على حصول الأجسام من جواهر لا تنقسم لفظ التأليف ، والائتلاف ، والتركيب ، والاجتماع ؛ وهذه الألفاظ تستعمل فى كتاب مقالات الإسلاميين بمعنى واحد ؛ على أنه قد جاء فى كتاب المسائل (ص ٣٥) أن أبا القاسم البلخى حاول أن يجعل لفظ الاجتماع خاصا بالأعراض إذا اجتمعت ، وأن يخصص لفظ الائتلاف والمجاورة بالجواهر المفردة إذا اجتمعت ؛ ولكن أبا رشيد يخطِّئ أبا القاسم فى هذا الاختيار ، ويقول إنه بالضدّ مما يقوله أهل اللغة .

ويُعتبر التأليف عرضاً ، وسنعود فيما بعد إلى المباحث المتصلة بفكرة التأليف .

وسنتكلم هنا أولا عن خلاف ذُكِر فى كتاب المسائل (ص ٣٨ وما بعدها) من شأنه أن يلقى نوراً على الصعوبات التى تلحق بتصوّر الجوهر الفرد مجرداً من المساحة . والخلاف هو : هل للجزء قسط من المساحة ؟ ذهب أبو هاشم بن الجبّائى ، شيخ البصريين من المعتزلة ، إلى أن لكل جزء قسطاً من المساحة ؛ وأنكر ذلك أبو القاسم ، وهو من البغداديين ،

---

(١) مخطوط باريس المتقدم س ٢٣ و . (٦) الفِصَل ج ٥ ص ١٠٥ .

(٢) انظر أيضا البحر الزّخار لابن المرتضى (مخطوط برلين Glaser 230 ص ٢٧ و — ظ ، وكتاب Horten, Probeme ص ٢٢١ . وفى كتاب الصحائف فى الكلام لشمس الدين محمد بن الأشرف الحسينى السمرقندى (ص ٣١ و) أن الكعبي (وهو أبو القاسم البلخى) كان يقول إن الجسم قد يحصل بأربعة جواهر فردة ؛ وهذا هو أقل عدد يكفى عنده لتأليف الجسم ، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها ، فيحصل مخروط ذو أربعة أضلاع مثلثات (ويحسن أن يُقال هرم بدلا من أن يقال مخروط تمشيا مع المعنى) . وفيما يتعلق بمخطوط السمرقندى انظر ما كتبه عنه C. Rieu فى ملحقه لفهرس المخطوطات العربية بالمتحف البريطانى ط . لندن عام ١٨٩٤ ص ١٠٩ رقم ١٨١ وكتاب بروكلمان فى تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٦٨ .

ويظهر أن هذه المسألة ليست جديدة لأنه يقال عن أحد الأدلة إنه ذكر فى الكتب .

ويستدل أبو هاشم على ما ذهب إليه بأنه يستحيل فى تصور العقل أن يتألف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها ؛ فلا بد أن يكون للجزء الذى لا ينقسم قسط من المساحة صفةً له[١] . ومن أدلته أيضاً أنه يستحيل أن نتوهم فى وسط الدائرة أكثر من جزء واحد لا ينقسم (وهو أمر جائز توهُّمه إذا لم يكن للجزء قسط من المساحة) . وتدل هذه الحجة وكثير غيرها فى كتاب المسائل ، بما تنطوى عليه من اعتبار الجزء الذى لا ينقسم نقطة رياضية ، على معرفة بالاعتراضات التى ترجع إلى مباحث الهندسة ، وهى الاعتراضات التى كانت أكبر مستودَع أخذ منه الفلاسفة أسلحتهم لمحاربة مذهب الجوهر الفرد[٢] .

أما أبو القاسم فيذهب إلى أن المساحة التى للجسم لا ترجع إلى الجواهر الأفراد ، لأن هذه الجواهر ليس لها قسط من المساحة ، وإنما ترجع إلى التأليف[٣] ، أى إلى عَرَض . وقد فصّل أبو القاسم فى إثبات أن الطول أيضاً يحدث على هذا النحو . ونجد فى أحد الاعتراضات التى وُجِّهت إليه ما يكشف عن الصعوبة الناشئة عن هذا المذهب : فقد قيل إن الجزءيْن يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا . لأن يجوز أن يجتمع فيهما من التأليف مثل ما فى أجزاء الدنيا .

يتجلى لنا هنا فرق أساسى بين مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ، وبين مذهب ديمقريط ؛ فإن ديمقريط يرى أن للمادة ، كما للجواهر الأفراد التى تتألف منها المادة ، خصائصَ أساسية معينة تكوِّن ماهيتها ، وهى الصفات الأولية (primäre Qualitäten) بالاصطلاح الحديث . أما عند المتكلمين ، على الأقل فى سلسلة الآراء الممتدة من أبى الهذيل ، ومن معمر وهشام الفوطى فيما يحتمل ، إلى الأشاعرة مارّة بمعتزلة بغداد ، فأن الأعراض ، باعتبار أنها جنس من الموجودات (Seinskategorie) على حِدَته ، تختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الأولية منها ، ويمكن أن تقوم ، أعنى الأعراض ، عند المتكلمين فى حل كل مشكلة شائكة مقام الصور والكيفيات عند الذين أخذوا بمذهب أرسطو فيما بعد .

---

(١) انظر فيما يتعلق بالتمييز بين الصفة والعرض الكلام عن الأعراض فيما يلى .

(٢) انظر مثلا مقاصد الفلاسفة للغزالى ط . القاهرة ، ١٣٣١ هـ ص ٨٥ وما يليها .

(٣) ينسب ابن حزم فى الفِصَل (جـ ٥ ص ١٠٢) هذا الرأى لأبى الهذيل .

٤ — جواز مُماسّة الجواهر

إن الصعوبات التى تثار حول مسألة المماسّة بين الجواهر التى لا تنقسم ناشئة بالضرورة من القول بأن الجوهر الفرد مجرد عن المساحة ؛ ذلك أن الجوهر يوجد بين جواهر مماثلة له ؛ فإذا جوزنا تماسّها لم يكن لنا محيص من التسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء ، لأن جزءه الذى يماسّ جوهراً غير جزئه الذى يماسُ جوهراً آخر .

وقد أثار أرسطو من قبل هذا الاعتراض على مذهب الجوهر الفرد (Phys. VI, I, 231 b) ، وهو اعتراض له شأن أساسى عند فلاسفة الإسلام فى إبطالهم لمذهب المتكلمين فى الجوهر الفرد[1] . ومسألة المماسّة تواجهنا عند المعتزلة فى صيغتين ثابتتين هما : هل يجوز أن يماسّ الجوهرُ الواحد مِثْلَيْه ؟ وهل يجوز أن يماسّ ستة أمثاله ؛ وقد توجد هاتان الصيغتان معاً[2] .

وقد أنكر أبو بشر صالح بن أبى صالح أن يماسّ الجوهر الواحد أكثر من جوهر واحد ؛ لأن كلا من الجوهرَيْن المتماسّيْن يشغل صاحبه ، ولو جاز أن يماسّ الشىء أكثرَ من قدره جاز أن تكون الدنيا تدخل فى قبضة[3] . أما أبو الهذيل فهو يجوِّز أن يماس الجزء الواحد الذى لا يتجزأ ستة أمثاله[4] ، وهى الجواهر الأفراد الستة التى تحيط به من جميع جهاته .

ولمسألة المماسة صورة أخرى دقيقة ، وهى نقطة الخلاف المفصلة فى كتاب المسائل (ص٨٤ وما يليها) وهى : أن الجزء هل يجوز أن يوضع على موضع الاتصال من الجزءين ؟ أم لا يصح ذلك ؟[5] . والخلاف فى ذلك بين أبى على الجبائى وأبى إسحاق فى جانب ، وهما لا يجوزان ذلك ، وبين أبى هاشم فى الجانب الآخر ، وذلك عنده جائز . ولا نريد الخَوْضَ فى أدلة كل فريق بما فيها من تكلف أحياناً ؛ لأن هذا يبعد بنا كثيراً عن موضوعنا[6] .

---

(١) انظر النجاة لابن سينا ، ط . القاهرة ١٣٣١ هـ ص ١٦٦ وما يليها وكتاب الأشارات والتنبيهات ط . ليدن ، ١٨٩٢ ص ٩١ ، وقارن مقاصد الفلاسفة ص ٨٦ .

(٢) انظر المقالات ص ٣٠٢ س ١٠ ، ٣٠٣ س ٣ ، ٣١٧ س ٧ .

(٣) المقالات ص ٣٠٢ س ١٠ .

(٤) المقالات ص ٣٠٣ س ٣ .

(٥) لا تتصل هذه المسألة بمسألة الخلاء خلافا لما يقوله Biram — انظر ترجمته لكتاب المسائل ص ٣٦ هامش ٢ .

(٦) من بين الأدلة ذلك الاعتراض المشهور ، وهو أن القول بالجوهر الفرد يلزم عنه ألاّ يكون =

ويتصل بالمسألة التي تكلمنا عنها مسألة الجهة من حيث جواز إضافتها إلى الجزء الذي لايتجزأ ؛ والجهة هي في عرف المتكلمين إذ ذاك ما يُعَبَّر عنه باليمين واليسار والفوق والتحت والأمام والخلف ، وهي مكان اتصال الجوهر الفرد بما يحيط به[1] . وقد جاء ذكر هذه المسألة مفصلا فيا نقله الأشعري في مقالاته (ص ٣١٦ — ٣١٧) عن كتاب للنظام في « الجزء » ؛ وهاك نقل الأشعري :

« حكى النظام في كتابه « الجزء » أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق ، وليس بذي جهات ولا مما يشغل الأماكن[2] . . . . وحكى النظام أن قائلين قالوا إن الجزء له جهة واحدة ، كنحو ما يظهر من الأشياء ، وهي الصفحة التي تلقاك منها » .

« وحكى النظام أيضا أن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات ؛ وهي أعراض فيه ، وهي غيره ، وهو لا يتجزأ ، وعليها[3] وقع العدد ، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقدام والخلف » .

« وحكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ولا يقوم بشيء من من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ؛ فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ، ولكنه يُعلم ، والكلام على الثمانية ، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق ، فالطول جزءان ، والطول إلى الطول بسيط له طول وعرض ، والبسيط إلى البسيط جهة لها[4] طول وعرض وعمق » .

« وحكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزءين ، فإذا هئت لقطعهما أفناهما القطع ، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وهمك ، ومتى فرقت بينهما في الوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما ؛ هذا آخر ما حكاه النظام » .

= قطر المربع أطول من ضلعه . قارن K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik ط . همبورج ١٨٩٠ ، ص ١٤٩ ، ١٩٤ وما يليها ، ٣٧٦ ، ٤٧٧ ؛ وكتاب المسائل ص ٨٠ ، هامش ٢ من الترجمة ، وكتاب مقاصد الفلاسفة ص ٨٨ والفِصل جـ ٥ ص ١٠٣ — ١٠٤ . وتوجد إشارة قصيرة لذلك في كتاب النجاة ص ١٦٧ وفي عيون الحكمة (تسع رسائل . . .) ط . استانبول ١٢٩٨ هـ ص ٩ .

(١) قارن الفصل جـ ٥ ص ١٠٠ .

(٢) يقول الأشعري إن هذا هو رأي عبّاد بن سليمان ، وأغلب الظن أن ذلك ليس من كلام النظام .

(٣) يحسن التصحيح هكذا ليعود الضمير على الأعراض . (٤) يحسن قراءة : « جسم له »

وليس من مجرد الاتفاق أن تكون هذه القطعة التى حُفِظت إلينا من كتاب النظام ، وهو أكبر خصوم مذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، تدور إلى حد كبير حول الصعوبات التى تنشأ من تصور الجوهر الفرد شيئاً منفردا لا مساحة له . والرأيان المذكوران أخيراً — وأولهما يقرب فى تأليف الجسم من الجواهر الفردة من رأى معمّر[1] — لا يتعرضان لحلّ الصعوبات ؛ كأنهما يقولان إنه لا بد من القول بالجوهر الفرد لحاجة العقل إلى ذلك ، والأحكام إنما تتعلق بشىء يتألف من جواهر كثيرة .

والرأى المذكور فى المقالات (ص ٣١٦ س ١٠) يطابق رأى أبى القاسم البلخى وأبى على الجُبّائى ، كما يذكره صاحب كتاب المسائل ، فهما كانا يقولان إن جهات الجزء الست هى غيره ، ويخالفهما أبو هاشم ، فهو يقول أن جهة الجزء راجعة إليه ؛ وأبو رشيد — وهو يقول فى هـذه المسألة بقوله — يستعمل فى ذلك لفظ التحيّز . ومن صفات الجوهر الذى لا ينقسم أن يشغل حيزا لأن الجوهرين المفردين لا يمكن أن يوجدا معا فى حيز واحد . أما مسألة الأبعاد فلم تُبحث فى كتاب المسائل عند الكلام فى التحيز .

٥ — الرد على النظّام ، والبراهين على وجود الجوهر الفرد

كان النظّام بين متكلمى المعتزلة أكبر خصوم مذهب الجزء الذى لا ينقسم ؛ وقد دعت مهاجماتُه له أصحابَ هذا المذهب إلى التفكير فى أصوله وأرغمتهم على طلب أدلة تثبت أمام النقد .

يذكر ابن حزم[2] لأصحاب الجوهر الفرد ، ولعله يقصد المعتزلة ، خمسة أدلة على وجوده ؛ وتدل المقارنة بين هذه الأدلة و بين ما فى كتابى الانتصار والمقالات على أن الجزء الأكبر منها مأخوذ من النقد الذى وُجِّه للنظام . وابن حزم يذكر بهذه المناسبة اسم النظام أيضا . وهو يرسم فى طريقه عرضه للمسألة خطة ملائمة ، على ما فيها من تكلف ، ويرتب فيها مادة البحث التى نحن بصددها . وسأتبع ابن حزم فى ترتيبه .

الدليل الأول[3] : لَوْ لَمْ يوجد الجوهر الفرد لـكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية

---

(١) تجد رأيه فيما تقدم تحت عنوان : الجوهر الفرد والجسم ص ٥ .

(٢) الفصل جـ ٥ ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر جـ ٥ ص ٩٣ . وقارن كتاب الانتصار ص ٣٤ .

يقطع ما لا نهاية له ؛ لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية . وقد استطاع النظام أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة ، ومعنى ذلك أن الجسم المتحرك لا يماس كل أجزاء المسافة التى يقطعها بل يصير إلى مكان دون أن يمر بالذى قبله (انظر المقالات ص ٣٢١) . وابن المرتضى[١] يقص علينا كيف تأدّى النظام إلى القول بالطفرة ، ويرجح بريتزل Pretzl أن الخياط أغفل ذكر هذه النظرية النظّامية لأنها لم تعجبه .

الدليل الثانى[٢] : لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ؛ ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن جزءا لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماس جسما آخر .

الدليل الثالث[٣] : يتفرع هذا الدليل عن القاعدة الكبرى لعلم الكلام الإسلامى ، وهى القول بقدرة الله على كل شىء ، وهو هكذا : الله هو الذى ألّف أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شىء من التأليف ولا تتحمل تلك الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر ؟ إن قيل : لا يقدر ، كان فى ذلك تعجيزٌ لله ، وإن قيل : نعم يقدر ، ففيه إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ ؛ لأن المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد أنكروا القول بالانقسام الذى لا يتناهى بالفعل (in actu) كما أنكره الفلاسفة وعدوا ذلك محالا[٤] . وعلى هذا فلا بد أن تكون

(١) كتاب المنية والأمل . الجزء الخاص بالمعتزلة نشره ت . و . أرنولد ، حيدر أباد ١٣١٦ ص٢٩ .

(٢) الفصل جـ ٥ ص ٩٤ ، وهو لا يوجد على هذه الصورة لا فى كتاب الانتصار ولا فى كتاب المقالات .

(٣) الفصل جـ ٥ ص ٩٤ .

(٤) هل كان النظّام يقول بأن فى الجسم أجزاء لانهاية لها فى الفعل ؟ تختلف الإجابة عن هذا السؤال فيما انتهى إلينا من حكايات الإسلاميين . وابن الراوندى لا يعرض لهذه المسألة ، بل هو يكتفى بأن يعيب على النظام قوله بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ (الانتصار ص ٣٢ ، ٣٤) . ويتكلم الخياط بعبارة تشبه اصطلاح الفلاسفة عند بيانه لما ذهب إليه النظام من أن كل جزء مهما كان يجوز أن يقسمه الوهم بنصفين (الانتصار ص ٣٣) وكثيرا ما تدل عبارة القسمة بالوهم عند الفلاسفة على القسمة بالقوة (لكن قارن جواز مماسة الجواهر فيما تقدم ص ١٠) . وربما كان إغفال الخياط لنظرية الطفرة متمشيا مع ما يحكيه فى أمر القسمة . ويكتفى البغدادى فى الفرق بين الفرق (ط . القاهرة ، ١٩١٠ ص ١٢٣ — ١٢٤) ، فى نص يتفق فيه تمام الاتفاق مع ابن الراوندى ، بأن يعدّ القول بانقسام كل جزء لا إلى نهاية من فضائح النظام . والبغدادى (فرق ص ١١٣) والاسفراينى (التبصير فى الدين ، مخطوط باريس ١٤٥٢ ص٣٩ ظ) والشهرستانى (الملل ط . لندن ١٨٤٦ ص٣٨) يلاحظون فى هذا الصدد أن النظام وافق الفلاسفة فى إنكار الجزء الذى لا يتجزأ (قارن بحث بريتزل المتقدم الذكر ص ١٢٥ ومايليها) . ويظهر أن رأى الفلاسفة الإسلاميين يخالف ما كان =

للقسمة نهاية . والآن نستطيع أن نفهم جيدا مغزى رأى أبى الهذيل الذى ذكره الأشعرى فى المقالات (ص ٣١٤ س ١٢) من أن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويعطل ما فيه من من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ ، وذلك إذا وضعنا مذهب أبى الهذيل بأزاء الدليل المتقدم . وأساس هذا الدليل هو ما كان يذهب إليه المعتزلة من أن التأليف عرض يقوم بالجسم ، ولكنه ليس جزءا منه[1] ؛ ومن الجائز أن يُبْنى عليه كما فعل ابن حزم ، رأىٌ خاص فى بيان كيفية الخلق ، وهى تكون على درجتين : الأولى خَلْق الأجزاء التى لا تتجزأ منفردة والثانية تأليف الأجسام منها ؛ ولكن هذه الأراء هى ثانوية فرعية فى هذا الموضوع ، و إن كانت تقوم فيما يحتمل على الأصول الأولى لمذاهب المتكلمين فى الجوهر الفرد .

والدليل الرابع[2] : ينبنى ، كالدليل الأول والثالث ، على عدم تنبّه أصحابه إلى الفرق بين الانقسام الذى لا نهاية له فى الفعل وبين الانقسام الذى لا نهاية له فى القوة . وهو : لوكان لا نهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى

= يراه البغدادى والشهرستانى والاسفراينى . فابن سينا ينقد فى كتاب النجاة(ص ١٦٥ ، ١٦٨) وكتاب الأشارات (ص ٩١) مذهب ممثّل للقول بوجود أجزاء لا نهاية لها فى الجسم بالفعل ، ولكنه لا يسميه . وبيّن أن ما جاء فى كتاب النجاة فى هذا الصدد يرجع إلى ما قاله أرسطو (Phys. VIII, 263 a 5) . غير أن العبارة التى استعملها ابن سينا فى وصف آراء خصمه : « ولها نصف ولنصفها نصف » (نجاة ص ١٦٨ ، والكلام هنا يتعلق بأجزاء المسافة) ، وهى عبارة نعرفها جيداً من حكايات أخرى لمذهب النظام — أنظر ما يلى بعد قليل — هذه العبارة تسوغ لنا أن نفترض أن ما ذكره ابن سينا يتضمن نقدا للنظام . أما إن النص الذى فى الأشارات يشير إلى النظام فهو ما يقوله نصير الدين الطوسى فى شرحه للاشارات (مخطوط باريس ، ٢٣٦٦ ص ٥ و) ونجم الدين الكاتبى فى « مفصل المحصل » (مخطوط باريس ، ١٢٥٤ص ، ١٠٥ ظ) . ويقول فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية (مخطوط برلين or. Quarto رقم ١٣ ص ٢٤٥ و — ظ) والأيجى فى المواقف (مخطوط باريس ٢٣٩٤ ص ٤٢٠ و) وصدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة (ط . طهران ، ١٢٨٢ ج ١ ص ٤٣٦) إن النظام كان يذهب إلى أن فى الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل . ويقول فخر الدين (نفس المصدر) والجرجانى فى شرح المواقف إن مثل هذا الرأى كان يقول به انكسفراطيس (لعله انكساجوراس الذى يُعد من أصحاب نظرية الكمون كما عُد النظام ؟ ؟ ؟) . ويكاد يكون من المستحيل أن نعرف رأى النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التى انتهت إلينا . على أن مذهبه فى الطفرة وإجابته عن السؤال فى أمر الخردلة والجبل (انظر الصفحة التالية) تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق حين قالوا بأن عدم التناهى فى الانقسام إنما هو بالقوة . والأشبه أن آراء النظام لم تكن محددة فى هذا الموضوع ؛ لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين .

(١) انظر الكلام عن التأليف فيما تقدم ص ٨ .

(٢) الفصل ج ٥ ص ٩٦ ، وقارن كتاب الانتصار ص ٣٦ .

الجبل[١] . وقد اضطر النظام إلى التسليم بذلك ، كما ذُكر فى الموضع الذى أشرنا إليه من كتاب الانتصار[٢] . على أنه يتخلص من المأزق بأن يقول أن أجزاء الجبل تكون فى فى أثناء التجزئة أبدا أكبر من أجزاء الخردلة .

وقد ذكر لوقريط من قبل فى دفاعه عن مذهب الجوهر الفرد هذا الدليل فى جوهره[٣] ، فهو يقول : «ثم إنه لو لم يكن للصِّغَر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألف من أجزاء لا نهاية لها ؛ لأن كل نصف له نصف ، وهذا النصف ينقسم إلى غير نهاية[٤] ؛ و إذَنْ فأى فرق بين جرم

(١) هكذا عند الاسفراينى فى كتاب التبصير فى الدين (مخطوط باريس ١٤٥٢ ص ٣٩ ظ — ٤٠ و) ويستخدم الباقلانى فى التمهيد (ص ٦ ظ) فى بيان هذا الدليل مثل الذرة والفيل ؛ ويذكر الأيجى فى المواقف (ص ٤٢٦ ظ) مثال الخردلة والسماء ؛ ويستعين فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية (ص ٢٥٠ ظ) عند بيان هذا البرهان بهذا المثال على صورة تختلف قليلا فيقول : لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح أن يوجد من الخردلة ما يغشى به وجه السماوات السبع ، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله .

(٢) وورود ذكر الخردلة فى قول أبى الهذيل المذكور فى المقالات (ص ٣١٤ س ١٥) يرجح أنه راجع إلى هذا البحث . ويرد ذكر الخردلة عند الكلام فى بيان معنى الجزء فى كتاب عقيدة السلف (مخطوط باريس ١٣٩٦ (٣) ص ٢٣ ظ) . ويظهر أن الجاحظ يشير إلى هذه المسألة عند ذكره لتقابل الجبل والخردلة فى الحيوان (جـ ٥ ص ٢٠) .

(٣) تجده فى كتابه المسمى طبيعة الأشياء de rerum natura جـ ١ بيت ٦١٥ وما بعده حيث يقول باللاتينية :

615 Praeterea nisi erit minimum, parvissima quaeque
Corpora constabunt ex partibus infinitis ;
Quippe ubi dimidiae partis pars semper habebit
Dimidiam partem, nec res praefiniet ulla.
Ergo rerum inter summam, minimumque, quid escit ?
Nil erit ut distet : nam quamvis funditus omnis
Summa sit infinita, tamen parvissima, quae sunt
Ex infinitis constabunt partibus aeque.
Quod, quoniam ratio reclamat vera, negatque
Credere posse animum, victus fateare necessest
Esse ea quae nullis iam praedita partibus extent
Et minima constent natura. quae quoniam sunt,
Illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum.

(٤) هذه العبارة تقابل بدقة من حيث الألفاظ كلامَ النظام ، وهو : كل نصف له نصف . ولپريتزل (فى بحثه المتقدم ص ١٢٦) رأى لغوى فى تفسير عبارة النظام هذه بحيث لا يعدو معناها أن النظام يقول كل نصف له نصف يقابله . وهذا عندى رأى لا أساس له ؛ فإن عبارة النظام تبين بمنتهى الوضوح ما كان يذهب إليه من أن الجزء يجوز أن يتجزأ أبدا . والجاحظ قد عبر عن رأى النظام هـذا بقوله : الخردلة تتنصّف أبدا أبدا (الحيوان جـ ٥ ص ٢٠) .

كبير و بين جزء صغير جدا ؟ لا يبقى أى فرق ؛ لأنه ، رغم أن العالم كبير ، فإن أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما فى العالم . ولما كان العقل السليم ينكر هذا فلا بد لك من التسليم بأن هناك أجساما لا أجزاء لها وأنها بطبيعتها أصغر الأشياء ؛ ولما كانت هذه الأجسام موجودة فلا بد من التسليم بأنها ثابتة أزلية »[١] .

و يستخدم أفلوطرخوس[٢] هذا الدليل نفسه فى إبطاله لمذهب الرواقيين فى أن القسمة لا تتناهى ؛ لأن ذلك يؤدى فى رأيه إلى ألاّ يكون فى الإنسان من الأجزاء أكثر مما فى أصبعه و إلى ألاّ يكون فى العالم من الأجزاء أكثر مما فى الإنسان ؛ وهذا ظاهر البطلان .

الدليل الخامس[٣] : علم الله يحيط بكل شىء ، وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم ؛ فالأجزاء متناهية .

وهذا الدليل يرتبط ، كما يرتبط الدليل الثالث ، بما ذهب إليه أهل الكلام من نفى كل أنواع اللانهاية عن المخلوقات كلها[٤] . ونقطة بداية هذه الآراء هو مذهب أبى الهذيل فى « الكلّ »[٥] : يذهب أبو الهذيل إلى أن القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ؛ ولا يقال : له « بعض » أو « كل » ؛ أما المخلوقات فلها غاية ونهاية ولها « كلٌّ وجميع » ، أى أنها متناهية ؛ وبهذا المعنى ، معنى التناهى ، يتكلم أبو الهذيل عن « كلّ » الأجسام والأعراض[٥] .

---

(١) ذكر غاسندى المتوفى عام ١٦٥٥ م أبيات لوقريط الأولى فى مناقشته لنفس المشكلة . أنظر Gassendi : Animadversiones in decimum librum Diogenes Laertii .

(٢) انظر Plutarch, de communibus notiis, XXXVIII, 1079a .

(٣) الفصل ج ٥ ص ٩٨ .

(٤) قارن فى هذا المقدمة الحادية عشرة من مقدمات مذهب المتكلمين فى دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ص ١١٦ و .

(٥) انظر كتاب الانتصار ص ٧ وما يليها ، وقارن المحاورة التى ذكرها ابن قتيبة المتوفى عام ٢٧٦ هـ فى كتابه تأويل مختلف الحديث (ط . القاهرة ، ١٣٢٦ ، ص ٧٦) بين أحد المعتزلة وبين رجل من أصحاب هشام بن الحكم .

(٦) حاول الاسكندر الأفروديسى فى العصر القديم أن يستنتج تناهى العالم فى الامتداد من تحليل معنى الجزء والكل . انظر كتاب Questiones naturales III, 12, Scripta minora, ed. J. Bruns, Supplementum Aristotelicum II, 2 ط . برلين ، ١٨٩٢ ص١٠١ وما يليها . وذكر أبو الحسن على ابن سهل ربّن الطبرى فى فردوس الحكمة المؤلف عام ٨٥٠ م والذى نشره ببرلين محمد زبير الصديقى عام ١٩٢٨ ، ص ٥٥٤ ، برهانا على تناهى العالم فى الزمان يستند الى معنى البعض والكل . على أن ما حاوله أبو الهذيل من إثبات أنه يلزم من أنّ للعالم أولا فى الزمان ابتدئ منه أن يكون له آخر ينتهى إليه ، هذه =

على أن النظّام إنمـا يدافع فى مذهبه عن لا تناهى القسمة ؛ على حين أنه فى ردّه على المّانية والدهرية ينكر القول بلا تناهى الزمان والمكان : وردوده على الدهرية (انتصار ص ٣٥) جديرة بالاعتبار ؛ لأنها هيأت للغزالى (تهافت ص ٣١) اعتراضاً وجّهه للفلاسفة ؛ وهاك ملخص دليل النظام : بحسب حكاية الخياط فى كتاب الانتصار : الـكواكب لا تخلو من أن تكون متساوية فى السرعة وفيما تقطعه أو يكون بعضها أسرع من بعض ؛ فإن كانت متساوية السرعة ، فإن ما يقطعه بعضها أقل ممـا يقطعه جميعها ؛ وإن كان بعضهـا أسرع من بعض ، فإن ما دخلته القـلة والـكثرة متناهٍ ؛ وبهذا تبطل دعوى الدهرية أن الـكواكب لم تزل تقطع الفلك منذ الأزل ، وأنها بالتالى قطعت مالا نهاية له .

ويدور دليل الغزالى على أن الأفلاك متفاوتة السرعة ، فعـدد دوراتها لا بد أن يكون متفاوتاً ومتناسباً مع سرعتها ؛ والقول بقدم العـالم معناه إثبات دورات للأفلاك لا نهاية لها ، بينما أنه يجب أن تكون نسبة عدد دورات بعضها للبعض الآخر نسبة السدس والربع والنصف ؛ وإذن فقد دخلت القلة والـكثرة فيما لا يتناهى ، وهو تناقض[1] .

وإذن فالـكتابان اللذان نُشرا أخيراً من كتب مباحث الـكلام الأولى ، وهما كتاب مقالات الإسلاميين وكتاب الانتصار ، يهيّئان فى هـذا الموضوع وفى غيره شواهدَ على أن لآراء الغزالى أصولا تمتد عروقها فى مباحث الـكلام الأولى ، بل فى أقدم هذه المباحث ؛ ولا شك أن البحث فى كشف هذه الناحية جدير بالعناية .

= المحاولة لم تلق رضاء جميع المتكلمين ؛ فيحكى لنا صاحب كتاب الانتصار (ص ١٣ — ١٤) مناظرة حامية دارت حول هذه المسألة ، ذهب فيها الأسكافى إلى أن القول بأن للعالم أوّلاً لا يلزم عنه القول بأن له آخراً ، بل يجوز أن الله الذى أوجد العالم يديم وجوده أبدا ولا يقطعه . والغزالى يوافق الأسكافى فى الجملة ، ويرفض فى التهافت قول من يوجب أن يكون للعالم آخر ويقول إنه لم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ؛ ويتضمن هذا الموضع من التهافت (ص ٨٠ — ٨١ ط . بيروت ، ١٩٢٧) إجابة يرد بها الغزالى على النقد الذى وجهه الفلاسـفة للمتكلمين لقولهم بنظرية « الـكل » ؛ ولذلك يحاول ابن سينا فى الإشارات (ص ١٥٦ — ١٥٧) أن يثبت أنه لا يلزم من قدم العالم البتة أن يكون كلا موجودا بالفعل لا نهاية له ؛ ويستدل فخر الدين الرازى من حدوث العالم فى الزمان على أن له آخراً فى الزمان أيضا ، انظر مفصل المحصل ص ١٣٧ ومن مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ .

(١) لم أتقيد هنا بحرفية الترجمة لإبراز وجه الشبه بين النظّام والغزالى (المترجم) .

٦ — الأعراض

نستطيع الاستعانة بالنص الذى ذكره الأشعرى فى مقالاته لإيضاح معنى لفظ العرض والألفاظ التى تتصل به فى المعنى . يحكى الأشعرى[١] :

« واختلف الناس فى المعانى القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك هل هى أعراض أو صفات :

فقال قائلون : نقول : إنها صفات ، ولا نقول : هى أعراض ؛ ونقول : هى معانٍ ، ولا نقول : هى الأجسام ، ولا نقول : غيرُها ؛ لأن التغاير يقع بين الأجسام ؛ وهذا قول هشام بن الحكم[٢] .

وقال قائلون : هى أعراض ، وليست بصفات ؛ لأن الصفات هى الأوصاف ، وهى القول والكلام ، كالقول : زيد عالم قادر حىّ ؛ فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات » .

ويحكى الأشعرى أيضاً[٣] : « واختلفوا لِمَ سُمِّيَت المعانى القائمة بالجسم أعراضاً ؟

فقال قائلون : سميت بذلك ، لأنها تعترض فى الأجسام وتقوم بها ؛ وأنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا فى مكان ، أو يحدث عرض لا فى جسم ؛ وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر .

وقال قائلون : لَمْ تُسَمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض فى الأجسام ؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان ، كالوقت ، والإرادة من الله سبحانه ، والبقاء والفناء وخلْق الشىء الذى هو قول و إرادة من الله تعالى ؛ وهذا قول أبى الهذيل .

وقال قائلون : إنما سميت الأعراض أعراضاً ؛ لأنها لا لَبْثَ لها ، و إن هذه التسمية إنما أُخذت من قول الله عز وجل : « قالوا هذا عارضٌ مُمْطِرُنا » (الأحقاف الآية ٢٤) ؛

---

(١) المقالات ص ٣٦٩ س ١ وما يليه .

(٢) قارن مروج الذهب للمسعودى ، ط. باريس ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٣) مقالات ص ٣٦٩ س ١٠ وما يليه .

فسموه عارضاً ، لأنه لا لَبْثَ له . وقال : « تُرِيدونَ عَرَضَ الدُّنْيا »[١] (الأنفال : آية ٦٧) ؛ فسمى المال عرضاً ؛ لأنه إلى انقضاء وزوال .

وقال قائلون : سمى العرض عرضاً ؛ لأنه لايقوم بنفسه ، وليس من جنس مايقوم بنفسه .

وقال قائلون : سميت المعانى القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين ؛ فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنّة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة ؛ وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب .

وكان عبد الله بن كُلَّاب يسمى[٢] المعانى القائمة بالأجسام أعراضاً ويسميها أشياء ويسميها صفات » .

وأول ما نستطيع أن نستنبطه من هذا النص هو أن لفظ العرض بمعناه الفلسفى لا يبدو أنه كان فى عصر أبى الهذيل والنظّام حديث العهد بالاستعمال ، بل كان معتبراً بين المتكلمين اصطلاحا مقرّراً منذ زمان طويل ؛ ويبدو لى من الواضح أن ورود هذا اللفظ فى القرآن رجَّح اختياره[٣] . وهذا شاهد جديد على ما كان للقرآن من أثر كبير فى وضع الاصطلاحات العربية .

أما فيما يختص بتحديد معنى الاصطلاحات الثلاثة : المعنى ، والصفة ، والعرض ، فنستطيع أن نستنبط من النص المتقدم أمراً معروفا لنا من قبل ، وهو أن لفظ « المعنى » أوسعها دلالة . والراجح أنه أيضا أغمضها وأكثرها إبهاماً ؛ وهو يشمل ، فيما يحتمل ، كلَّ أجناس الموجودات ما عدا الجوهر .

كانت الصفة تطلق على الشيء الذى لا ينفك عن الجسم ولا يمكن أن يتصور وجودُه منفرداً حتى فى العقل ؛ ولذلك استعملها هشام بن الحكم[٤] صاحب القول بأنه لا موجود إلا ولا بد أن يكون جسما[٥] ؛ أما المعتزلة الذين يعتبرون الأعراض جنسا من الموجودات

---

(١) يشير الباقلانى فى التمهيد (مخطوط باريس ص ٦ ظ) فى بيانه لاستعمال لفظ العرض إلى نفس هذه الآيات من القرآن وذلك إلى جانب ما جرى عليه أهل اللغة فى استعمال لفظ عرض .

(٢) انظر التصحيح المذكور فى ص ٦١٤ من كتاب المقالات .

(٣) على أن مما تحسن ملاحظته ذلك التقابل الدقيق بين اللفظة السريانية « ﭽِذْشا » (συμβεβηκός) وبين العربية « عَرَض » من حيث اشتقاقهما ، ذلك أن الفعل السريانى « جْذِيشْ » هو الفعل الذى يقابل الفعل العربى « عَرَض » مقابلة دقيقة .

(٤) المقالات ص ٣٤٤ س ٩ .

(٥) قارن المقالات ص ٣٤٩ س ١٤ . يذكر الأشعرى هنا أن أبا عيسى الوراق حكى أن بين أهل التثنية من يقول فى الصفات بقول هشام ؛ والأشعرى لا يقصد من وراء هذا إلى النقد . وفى المقالات فى =

قائما بذاته فإنهم يجعلون للصفة معنى الوصف ، وربما كان هذا هو المعنى الأصلى للصفة من حيث أنها اصطلاح علمى ؛ على حين أنهم يستعملون لفظ العرض للدلالة على جنس من الموجودات اعتبروه غير الأجسام . ومن العجب أن النظّام ، مع أخذه فى الواقع بأصول مذهب هشام ، يستعمل لفظ العَرَض ؛ ونستطيع هنا أن نفسر الأمر بنفس التفسير الذى فسّرنا به استعمال النظام للفظ الجوهر ؛ فالنظّام يتابع مذهب هشام بن الحكم[1] الذى يبدو أنه يتبع من حيث الاصطلاح أيضا مأثوراً مختلفا عما عند المعتزلة ؛ ولكن النظّام يكسو ما يأخذه بلباس الاعتزال .

وفى هذا الباب نجد أن للفرق بين اصطلاحات المعتزلة واصطلاحات هشام بن الحكم شأنا وأهمية خاصة ؛ لأن مذهب المعتزلة فى الصفات الإلهية له دخل فى هذا التمييز . ويحتمل أن مذهب المعتزلة كان مما دعا إليه فى الأصل ؛ لأن من الواضح أن إنكار الصفات جملة ، وهى التى عند هشام « لا هى الأجسام ولا هى غيرها » ينصبّ عند المعتزلة على الصفات الإلهية ؛ إلا أنه كان لا بد للمعتزلة ، تمشيا مع مذهبهم إنْ كانوا يريدون تطبيق مثل هذا التعريف فى كلامهم عن صفات الله ، أن يستبدلوا بكلمة الجسم ، التى لا يجوز أن تقال عن الله ، كلمة أخرى ؛ ومما زاد فى ضرورة ذلك عندهم أن الخصم الأكبر لأوائل المعتزلة ، وهو هشام بن الحكم ، لم يتحرَّج من أن يسمى الله جسما[2] ؛ وإذا كان هذا رأيه فى الصفات من حيث هى ، فلا غرو أن يجعل تعريفه لها شاملا للصفات الإلهية أيضا ؛ وهذا لازم عن مذهبه بالضرورة ؛ لذلك يحكى الأشعرى[3] : « وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقى وغيرهما من الروافض : إرادة الله سبحانه حركة ؛ وهى معنى لا هى الله ولا غيره ، وإنها صفة لله ،

= غير هذا الموضع مقارنات بين آراء الخصوم المسلمين وبين المذاهب الفلسفية والدينية لغير المسلمين يقصد منها التشنيع على آراء الخصوم والحط من قدرها : انظر مقال R. Strothmann عن كتاب المقالات للأشعرى فى مجلة Der Islam م ١٩ عام ١٩٣١ ص٢٢٨ وما يليها ؛ وقارن المقالات ص٣٢٧ س ١٥ حيث يشبّه مذهب النظام فى السكون والمداخلة من حيث المعنى بمذهب أهل التثنية فى امتزاج النور بالظلمة (وقد استعمل ابن الراوندى من قبل هذه المقارنة فى تشنيعه على النظام — انظر كتاب الانتصار ص ٣١) .

(١) للحكم على مقدار اتباع النظام لهشام بن الحكم قارن ، إلى جانب ما لاحظه ريتر (فى المصدر المتقدم ص١٢٥ ومابعدها) ، رأىَ كل منهما فى الحركة والسكون (مقالات ص ٣٤٥ س٢ ، ٣٤٦ س ١٤)

(٢) انظر المقالات ص ٣١ سطر ١٢ وما يليه .

(٣) نفس المصدر ص ٥١٥ س ١٠ .

وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرّك ، فكان ما أراد — تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً » . من هذا نرى أن هشاما يستعمل فى كلامه عن صفات الله نفس التعريف الذى استعمله فيا يتعلق بالأجسام .

ولما كان المعتزلة قد رفضوا تعريف الصفات بأنها جنس من الموجودات يؤلف على صورة غير معيَّنة جزءا من الجواهر والأجسام ، فقد بقى الباب مفتوحا أمامهم للنظر فى المعنى الحقيقى للصفات الإلهية التى وردت فى القرآن والحديث . فنجد مثلا أن تعريف الصفة بأنها وصف ، وهو التعريف الذى وجدناه عند ذكر الاختلاف فى صفات الأجسام ، موجود فى قول الجبائى فى صفات الله[١] .

نرى فى هذا مثالاً جيِّداً للسؤال الذى يعرض لمن يشتغل بالبحث فى علم الكلام عند كل خطوة يخطوها وهو : إلى أى حد تأثرت المذاهب التى يظهر أنها مذاهب فلسفية لاشأن لها بالدين نفيا ولا إثباتا ، بالأصول التى قام عليها علم الكلام وبما اتصل بها من جدل ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال وعن أسئلة أخرى مثله بالإيجاب المطلق ولا بالسلب المطلق . . والأرجح عندى أن المعتزلة كان عندهم من أول الأمر مجموعة أفكار فلسفية لا تتصل بالدين ولا نستطيع أن نحدد مقدارها تحديداً دقيقا ، ويجوز أنهم وجدوها أمامهم ؛ وهم قد غيَّروا هذه الآراء لتلائم ما قصدوا إليه من الدفاع عن أنفسهم والانتصار لمذاهبهم . ثم جاء خصومهم فاستعملوا طريقة الإلزام فى الرد على هذه المذاهب حتى استخرجوا منها صوراً متطرفة باطلة : وكثيراً ما نجدها على هذه الصورة فى مؤلفات أصحاب المقالات ؛ ولكن لا يمكن تعليلها جميعا بأنها أصول أُنشئت لأغراض كلامية ، لأنه تبقى بعد هذا عناصر ليست من الكلام فى شيء .

ونستطيع مما ورد فى كتاب المقالات (ص ٣٤٥ س ٦ وما يليه) أن نعرف مدى ما كان يشمله معنى العرض عند المعتزلة . يحكى الأشعرى : « وقال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام و بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافى وغيرهم : الحركات والسكون ، والقيام والقعود ، والاجتماع والافتراق ، والطول والعرض ، والألوان والطعوم والأراييح ، والأصوات

---

(١) نفس المصدر ص ٥٢٩ س ١٤ .

والكلام والسكوت ، والطاعة والمعصية ، والكفر والإيمان ، وسائر أفعال الإنسان ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة ، أعراض غير الأجسام »[١] .

ومما يستلفت النظر فى هذا الإحصاء أنه يضع الصفات الإنسانية مع بقية الأعراض فى جنس واحد ، كما أنه يحاول حصر جميع الأعراض بأن يحصيها مجرد إحصاء ، من غير تصنيف .

ويذكر ابن المرتضى إحصاء كهذا وهو أوفى لأنه يشمل تسعة عشر عرضاً[٢] .

ومما يدل على مقدار اهتمام المعتزلة وجدّهم فى اعتبار الأعراض جنساً من الموجودات مستقلا بذاته وبأحكامه ما ذكره الأشعرى (مقالات ص ٣٧٠ — ٣٧١) من اختلاف فى جواز قلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً : هو يقول أن أكثر أهل النظر أنكروا جواز القلب ، وهو يعين بالاسم منهم الجبّائى (ص ٣٧١ س ٦) ؛ وقد اعتلُّوا فى ذلك بعلة أساسها أكبر الأحكام المتعلقة بالأعراض ، وهو أن العرض لا يحتمل العرض ؛ ولما كان القَلْب عرضا سيحتمله العرض المنقلب ، فإن ذلك يناقض القاعدة الكبرى للعرض ، وهى أنه لا يحتمل غيره .

والمعتزلة ، إذ يعارضون بمذهبهم مذهبَ هشام فى الصفات ومذهبَ النظّام ، يستعملون ، كما قد رأينا ، صيغة الاسم فى الدلالة ؛ فالعرض هو « العِلْم » مثلا وليس هو « العالِم » ؛ ويراد من هذا الاستعمال أن يبين أن الأعراض جنس خاص من الموجودات يقابل الجوهر . ويدل

(١) قارن أيضا المقالات ص ٣٥٨ س ٧ .

(٢) البحر الزخّار ، مخطوط برلين (Glaser 230) ص ٢٩ ؛ وانظر كتاب Horten المسمّى Probleme S. 99. ؛ وانظر قائمة الأعراض التى ترجمها الأستاذ ل . ماسينيون L. Massignon فى كتابه عن الحلاّج المسمى La Passion D'Al-Hosayn Ibn Mansur Al-Hallaj ط . باريس ١٩٢٢ ص ٥٥١ — ٥٥٢ . ويقسم الأيجى فى المواقف (مخطوط باريس ص ٢٥٧ ظ — ٢٥٨ ظ) الأعراض بحسب مذهب المتكلمين إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول ما يختص بالحى ، وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة والإرادة ؛ والقسم الثانى ما لا يختصّ بالحىّ ، وهى الأكوان الأربعة : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؛ والقسم الأخير ما يُحَس بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة ونحوها . وهو يقول إن المتكلمين لم يختلفوا فى أن أنواع كل قسم من هذه الأقسام متناهية العدد بحسب الوجود بالفعل ؛ أما اختلافهم فهو فيما إذا كان فى الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية ، وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه ؛ فأكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة منعوا ذلك ، وقالوا إن عددها متناه ، وجوّز الجبائى وأتباعه ذلك ، وقالوا يجوز أن توجد أعراض لا نهاية لها بحسب الإمكان . أما الأيجى فهو يتوقف فى هذه المسألة . والتوقف فى هذا الأمر هو المذهب الحق فى نظره .

على مقدار شعورهم بهـذا التمايز بين الأعراض والجواهر ما روى من اختلاف ، لم يُذكر من أصحابه إلا النظام ، وهو حول ما إذا كان الإنسان يرى البياض أم هو يرى الجسم الأبيض[١] :

« فقال بعضهم إذا رأى الملوّن بالبصر أبيض علم أن فيه بياضا هو غيره ، والبياض لا يجوز عليـه الحسُّ بوجه من الوجوه ؛ وقال بعضهم : بل قد يُحس البياض والأبيض جميعا فى حال واحدة ، ومُحالٌ أن يرى أحدَهما من لا يرى الآخر »[٢] .

وتعلّق الأعراض بالجواهر يعبر عنه بالحلول[٣] .

ونجد فى مقالات الإسلاميين ذلك المذهبَ الذى تكوّن عند المتأخرين بناء على منطق مذهب الجزء ، وهو القول بأجزاء للأعراض[٤] ؛ وهو أساس الرأى الذى كان يذهب إليه

(١) المقالات ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٢) مابعد هذا رأى للنظام لا أريد أن أتناوله هنا ، لأنه يتصل بمجموعة مباحث أخرى هى الكلام فى الكمون .

(٣) تعرف هذه الكلمة بكثرة ورودها على ألسنة الغلاة من الشيعة وعلى ألسنة أهل التصوف ، ومعناها حلول روح الله فى إنسان يصبح بذلك محلا لله . انظر المعانى المختلفة لكلمة حلول فى بحث للأستاذ ماسينيون L. massignon عنوانه Le Christ dans les évangiles selon Ghazālī, Revue des études islamiques عام ١٩٣٢ ، الكراسة الرابعة ص ٥٣١ وما يليها . ويتجلى فى رأى للصالحى ذكره الأشعرى (مقالات ص ٣٣٢ س ٤ وما يليه) التقاء معنيين للحلول : يقول الصالحى : الإنسان جزء لا يتجزأ ، وقد يجوز عليـه المماسة والمباينة والحركة والسكون ، وهو جزء حالٌ فى بعض هذا البـدن ، ومسكنه القلب ، قارن المقالات (ص ٤٠٥ س ٦) حيث تجد أن معمرا ، مع قوله بأن الإنسان جزء لا يتجزأ ، يرفض استعمال لفظ الحلول فى بيان العلاقة بين الإنسان والبدن ؛ وقد يجوز أن استعمال لفظ الحلول فى علم الكلام هو سبب استعماله عند الشيعة والمتصوفين . على أننا نلاحظ أن تيودور أبا قرة النصرانى الملكانى (عاش حوالى ٨٠٠ م) يستعمل لفظ الحلول فى حلول روح الله فى جسد المسيح (انظر : Les œuvres de Théodore Abou Cara, ط. بيروت ١٩٠٤ ص ٧٣ ومواضع أخرى ؛ ويظهر أن اليعقوبيين رفضوا استعمال لفظ الحلول للدلالة على طبيعة الاتحاد بين الطبيعتين فى المسيح . قارن فى هذا كتاب أبى البركات بن الكبر : « مصباح الظلمة » الذى نشر فى مجموعة Patrologia Orientalis, XX, 647 ، وإن كان صاحبه متأخرا (من القرن الرابع عشر م) ويقول أبو عيسى الوراق (كتاب فى الرد على الفرق الثلاث من النصارى ؛ مخطوط باريس رقم ١٦٨ ص ١٤٩ و) والباقلانى فى كتاب التمهيد (مخطوط باريس ص ٢٦ و) إن لفظ الحلول استعمله بعض فرق النصارى فى بيان معنى اتحاد الطبيعتين فى المسيح ، ولم يستعمله آخرون .

(٤) قارن كتاب المسائل ص ٧٧ ؛ وانظر : M. Schreiner: Studien ü. Jeschua b. Jehuda. Bericht ü. die Lehranstalt f. die Wissenschaft des Judentums م ١٨ ص ٤٨ وما بعدها . ويعرف الباقلانى فى التمهيد (ص ٦ ظ) الجوهر بأنه « الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا ؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهرا . ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرا » .

الجبائى خلافا لأبى الهـذيل (مقالات ص ٣١٩ س ١٥) . كان أبو الهذيل يقول إن الحركة الواحدة و إن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين ، وزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك لونه ، وأن ما يحـل جزءاً من الحركة غير ما يحل الجزء الآخر ، وأن الحركة تنقسم بالزمان ، فيكون ما وُجد فى هذا الزمان غير ما يوجد فى الآخر ، وأنها تنقسم بالفاعلين فيكون فعلُ هذا الفاعل غير فعل الفاعل الآخر ؛ وأنكر الجُبّائى وغيره من أهل النظر (مقالات ٣١٩ س ١٥) أن تكون الحركة الواحـدة تنقسم أو تتجزأ أو تتبعض أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحـد الأشياء (بمعنى الأجسام) وقال : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، فى كل جزء حركة ؛ وكذلك قوله فى اللون ، و فى سائر الأعراض[١] .

ومسألة إمكان قيام الأعراض بالجوهر الفرد[٢] أدت فى أمر الأعراض إلى ما يشـبه القول فى الأجسام وهو أن فى الأعراض أجزاء لا تتجزأ مقابلة للأجزاء التى لا تتجزأ فى الجسم[٣] . فالعلاقـة بين الجواهر التى لا تنقسم فى الجسم و بين الأجزاء القائمة بهـا من الأعراض هى علاقة مكانية بحيث أن كل جزء من العرض يحل فى جزء من الجسم . ونرى مثالا على ذلك فى الخلافات التى تحكى فيما يتعلق بمحل التأليف . تقوم هذه الخلافات على الاعتبارات الآتية : لا بد لحدوث التأليف من جزءين لا يتجزآن يقوم التأليف بهما معا ؛ فهل يجوز أن يكون الجزء الواحد من التأليف فى جزءين فى وقت واحد ؟ قال الجبائى بهذا

---

(١) ومن ذلك مذهب الأشاعرة الذى لم يفهمه ابن حزم (الفصل جـ ٥ ص ١٠٢) فتهكم به ، وهو كل جوهر فرد « هو ذو لون واحد » يقصدون أن له جزءا واحدا لا يتجزأ من اللون . وينبّـه مترجم هذا الـكتاب على أن الفرق بين الجبائى وأبى الهذيل غير واضح .

(٢) اختلفت المذاهب فى أنواع الأعراض التى يحتملها الجوهر الفـرد فقال أبو الهذيل (مقالات ص ٣١١ ، ٣١٥ س ١١ ، ٢٢) : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ، إذا انفرد ، ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيئته (انظر المقالات فى هـذا ص ٣٧٨ س ٨ ، ص ٤٠٢ س ٨) ؛ فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعلم والقدرة ونحوها فلا يجوز حلوله فى الجوهر الفرد ، ولا يجوز حلول ذلك إلا فى الأجسام ؛ ويخالف الجبائى (ص ٣١٢ س ٣ ، ٣١٥ س ٨) أبا الهـذيل فى أنه يجوز على الجوهر الواحـد الذى لاينقسم حلول اللون والطعم والرائحة ؛ وأحال العلم والقدرة والحياة ؛ وأحال الجبائى وأبو الهذيل أن يتعرى الجوهر من الأعراض (المقالات ص ٣١٢ س ٦ وكتاب المسائل ص ٤٣ وما بعدها) .

(٣) يسمى جزء العرض ، كما قد لاحظنا من قبل ، بالاسم الذى يطلق على العرض كله : فلفظ تأليف يدل على التأليف بالجملة ويدل أيضا على جزء التأليف ، والعلم يدل على العلم جملة كما يدل على جزء من العلم وهكذا.

فى التأليف وحده فيما يظهر (مقالات ص ٣٠٣ س ٧) ؛ وللصالحى فى هذه المسألة قول فى منتهى الدقة المنطقية ؛ فهو يقول (مقالات ص ٣٠١ س ٧) « إن التأليف لا يسمى حتى يكون تأليف آخر ؛ [فهما معا لا أحدهما وحده يحدثان تأليف الجوهرين] ؛ ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ، ولا نسميه تأليفاً [لأن الجزء لا يزال منفرداً] اتّباعا للغة ، وذلك أن أهل اللغة لم يجيزوا مماسّة لا شىء (نلاحظ هنا صيغة المفاعلة الدالة على التعدد ، والمماسّة هنا بالمعنى العام) ؛ قالوا : فإنما سمى ذلك عند مجامعة الآخر له ، و إلا فحظه من ذلك قد يقدر الله سبحانه أن يحدثه فيه ، و إن لم يكن آخر معه »[١] .

ومن مثل هذه النزعة العقلية إلى القول بأن فى الأعراض أجزاء لا تتجزأ منفصل بعضها عن بعض ، نشأت فيما يظهر هذه المسألة : هل يجوز أن يكون علم واحد بمعلومين[٢] ؛ وأساس هذه المسألة هو القول بأن العلم ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ يتعلق كل منها فى العادة بشىء واحد .

ومن الأحكام التى تنطبق على جميع الأعراض حكم عرفه منذ عصر مبكر جدا جميعُ أصحاب الجوهر الفرد من أهل الكلام ، وهو : العرض لا يحتمل العرض ؛ وفى المقالات (ص ٣٥٨ س ٥) نجد أن أحمد بن على الشطوى وأبا القاسم البلخى ، ومحمد بن عبد الله بن مملّك الأصبهانى (من الطبقة الثامنة من المعتزلة) انتفعوا بهذا الحكم واتخذوه من جملة أدلة لهم لا أريد أن أدخل فيها هنا[٣] . وقد أخذ الأشاعرة هذا الحكم ؛ وهو أحد الأصول التى ينبنى عليها تصور المتكلمين لهذا العالم كما بينه ابن ميمون . وكان الفلاسفة يعتبرونه أكبر مميز بين معنى العرض عند المتكلمين و بين معناه عند الفلاسفة . وقد عبر الفلاسفة بلفظ العرض نفسه عن معنى لفظ συμβεβηκός أى « العرض » عند أرسطو[٤] .

---

(١) ومثل هذا الرأى هو على الأرجح أساس مذهب أمام الحرمين الجوينى ؛ فهو يعرّف الجسم بأنه المؤتلف ؛ إذا ائتلف جوهران كان جسمين ، إذ كل واحد منهما مؤتلف مع الثانى . وذكر ذلك شرينر نقلا عن كتاب الإرشاد للجوينى راجع كتابه : الكلام فى مؤلفات اليهود ، ضمن منشورات معهد الدراسات اليهودية ، برلين ١٨٩٥ ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢) المقالات ص ٣٩٧ س ٦ ، وقارن مسألة أخرى من هذا القبيل فى ص ٣٩٣ س ٦ ، ١٤ .

(٣) راجع المقالات ص ٣٧١ س ٨ وانظر ما تقدم ص ٢١ .

(٤) قارن ترجمة هورتن لإلهيات ابن سينا ط. هالّ ، ١٩٠٧ — ١٩٠٩ ص ٩١ ، وانظر دلالة الحائرين جـ ١ ص ١١٢ وما يليها ؛ وابن حزم (الفِصَل جـ ٥ ص ١٠٦) . وقد استعان الفيلسوف =

ولننتقل الآن إلى المذهب الذى ذهب إليه الأشاعرة : وهوأن العرض لايبقى زمانين ؛ وهذا المذهب هو ومذهب الأشاعرة فى العلّية هما اللذان طبعا مذهب المتأخرين من متكلمى الأشاعرة بطابعه الخاص .

والمتكلمون يشبهون أصحاب المذهب الحقيقى (Realismus) من الفلاسفة القدماء ، وهذا المذهب مما يميز علم الكلام ؛ فالمتكلمون قد اعتبروا أحوال الوجود من خلق و بقاء وفناء أعراضاً موجودة فى الخارج وأنها ليست صوراً ذهنية فقط [كما اعتبر أصحاب المذهب الحقيقى أن الكليات حقائق موجودة فى الخارج] ؛ ومن هذا أخذ الشطوى وأبو القاسم البلخى ومحمد بن عبد ربه بن مملك الأصبهانى القول بأن الأعراض لا تبقى وقتين (مقالات ص ٣٥٨ س ١) ؛ واستدلوا بما يلى : الأعراض إما أن تبقى بأنفسها أو ببقاء [بمعنى عرض] يحدث فيها ، ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ؛ لأن هذا يوجب بقاءها فى حال حدوثها ؛ [وهذا تناقض] . ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ؛ لأنها لا تحتمل الأعراض [ولو بقيت ببقاء يحدث فيها لكان هذا مناقضا للحكم العام للأعراض وهو : أن العرض لا يقوم بالعرض] . و إذن فلا بقاء لها فى أكثر من زمان واحد .

ويحكى الأشعرى فى المقالات (ص ٣٥٨ س ١٣ وما يليه) عن أبى الهذيل قوله إن البقاء ، و إن كان عرضا ، لايحتاج إلى مكان ؛ وزعم أن البقاء هو قول الله ، عز وجل ، للشىء : ابْقَ ؛ وكذلك قوله فى الخلق والفناء[1] ؛ على أنه كان يقول أيضا بأن بعض الأعراض لها بقاء ، فالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا فى مكان ، كما تقدم القول فى

= اليهودى سعيد بن يوسف الفيومى فى كتاب « الأمانات والاعتقادات » الذى نشره لانداور ، ليدن ، ١٨٨٠ (ص ١٣٩) والفيلسوف الاسماعيلى أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى (عاش حوالى عام ٤٠٠ هـ) بهذا الحكم ، وهو أن العرض لا يحتمل العرض ، فى إثبات أن النفس ليست عرضا . يقول الكرمانى فى كتاب الأقوال الذهبية (مخطوط الخزانة المحمدية بسوارت بالهند ص ٨٥ ؛ وأشكر صديقى الدكتور حسين ف. حمدانى ؛ لأنه مكننى من الرجوع إلى هذا الكتاب) ما يأتى : ليست النفس عرضا ؛ لأنها تحتمل أعراضا أخرى كالعلم والجهل وما شاكلها ، والعرض لا يحتمل العرض . ونجد دليلا كهذا تماما عند سعيد الفيومى . هذا الدليل يرجع من حيث المعنى إلى ما قبل الإسلام (انظر كتاب Priskianos,Solutiones ad Chosroem طبعة برلين ١٨٨٦ ص ٤٣) . ولكن الحكم الذى أثبت للعرض وهو : أن العرض لا يحتمل العرض ، إنما أخذه الكرمانى وسعيد من علم الكلام .

(١) المقالات ص ٣٦٣ س ١١ ، ص ٣٦٦ س ١٤ .

البقاء . والآن يعرض لنا هذا السؤال : هل كان القول بأن الأعراض لا تبقى وقتين موجودا فى زمن أبى الهذيل ؟ وهل كان مذهبه فى البقاء موجَّها ، عن شعور ، ضد هذا المذهب ؟ يظهر بوضوح مما حكاه الأشعرى أن مذهب أبى الهذيل كان يُستعمل فى زمن الأشعرى على الأقل دليلا على بطلان القول بأن العرض لا يبقى زمانين ؛ إذا كان البقاء لا يحتاج إلى مكان لم نستطع أن نقول عنه ما كان يقال عن الأعراض من أن العرض لايحتمل العرض ؛ كما أن الطريق يصبح مقطوعا أمام ما بعــد ذلك من النتائج . على أنه من جهة أخرى لا شىء يبرر لنا القول بأن أبا الهذيل ، لما ذهب هذا المذهب فى مسألة البقاء ، كان يقصد خصــوماً يقولون إن العرض لا يبقى زمانين . ولا يمكن القطع هنا برأى بل يجب ترك المسألة مفتوحة . وثَمَّ أمر يستلفت النظر وله دلالته الخاصة ، وهو الاتصال الظاهرى بين رأى أبى الهذيل فى بقاء الأعراض و بين آرائه فى أحوال الآخرة ، وهذا الاتصال هو على كل حال من فعل الأشعرى أو المصدر الذى اعتمد عليه ؛ فقد كان أبو الهذيل يقول[١] إن الحركات تنتهى بانتهاء هذه الدنيا ، و إن لهــا آخراً . وهذا القول إنما هو نتيجة لنظرية « الــكلّ » التى عرفناها عنه ، وهى أن المخلوقات كلَّها لها « كلٌّ » متناهٍ . ولــكى يوفِّق أبو الهذيل بين رأيه هذا و بين ما ورد فى القرآن من قول بأبدية الجنة[٢] ذهب إلى رأيه الغريب ؛ وهو أن أهل الجنة يبقون بعد ورود السكون الدائم عليهم على الحالة التى كانوا عليها عند وروده . والأشعرى يذكر هذا الرأى فى أثناء حكايته لمذهب أبى الهذيل فى جواز بقاء الأعراض[٣] . ومن العسير أن نحكم فيما إذا كان قوله بجواز بقاء الأعراض ناشئاً عن قوله ببقاء سكون أهل الجنة أم إن الربط بين القولين راجع إلى زيادة تدقيق الأشعرى فى جمع الآراء .

على أنه مما يســتحق الذكر من بين الآراء الأخرى التى ذكرها الأشعرى فى مسألة أن الأعراض لاتبقى زمانين رأى ضرار والنجار ، و إن لم يكن هذا الرأى مبنيا على أصول المعتزلة فى الجوهر الذى لا ينقسم ، فهو نتيجة لمذهبهما الذى قدمنا ذكره : وهو أن الجسم أعراض أُلِّفت وجُمعت . يقول ضرار والنجار[٤] : إن الأعراض ، التى هى غير الأجسام ، يستحيل

---

(١) كتاب الانتصار ص ١٠ ، ١٦ .
(٢) ينكر جهم هذه العقيدة انظر الكلام على الجهمية ، فى آخر هذا الكتاب .
(٣) مقالات ص ٣٥٩ س ٤ . (٤) المقالات ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

أن تبقى زمانين ؛ وذُكر من الأعراض التى قال النجار إنهما لا تبقى زمانين الاستطاعةُ . ولهذا الذى يحكيه الأشعرى شأنٌ هام ؛ لأنه يبين لنا صورة خاصة للقول بعدم بقاء الأعراض ظهرت منذ وقت مبكر ، ولا نجد شواهد يقينية على القول بهذا المذهب بين المعتزلة[1] كما رأينا ، إلا عند أهل الطبقة التاسعة[2] . و بشر بن المعتمر لا يعرفه ؛ و إن كان يعرفه فهو ينكره ، كما فعل أبو الهذيل وكذلك الجبائى[3] .

« والآنُ » ، عند ابن ميمون[4] ، يقابله دائما عند الأشعرى فى هذه المسألة وفى غيرها لفظُ « وقت » أو « زمان » . ونجد هنا مثالا على ما سبق أن لا حظناه مرارا فى طريق التسمية عند أهل الكلام : فلفظ الوقت أو الزمان يدل على الزمان فى الجملة ؛ كما يدل على جزء منه ؛ وكذلك لفظ المكان .

٧ — العِلِّيَّة Die Kausalität

ذهب متأخرو الأشاعرة إلى رأى فى العلّة والمعلول أنكروا به كل اطّراد فى قوانين الطبيعة ؛ كما أنكروا الحرية فى الأفعال الإنسانية[5] . وقد فسروا ما يُلاحظ من اطّرادٍ فى حوادث الطبيعة واقترانٍ بينها بأنه «إجراء العادة» ؛ وهذه العادة يجوز أن تُخرق بين حين وآخر . و بنى هؤلاء المتأخرون على ما ذهبوا إليه من أن الأعراض لا تبقى زمانين وما تفرّع عنه من القول بالخلق فى كل وقت رأيَهم فى أن كل حادث وكل فعل إنسانى ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال ؛ و يذكر ابن ميمون مثالا على هذا ، وهو حركة

---

(١) انظر كتاب الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ فى أمر علاقة ضرار بالمعتزلة ؛ والخياط ينكر على ابن الراوندى أنه يعد ضرارا من المعتزلة .

(٢) أما قول النظام : إنه لا عرض إلا الحركات وإنها لا تبقى (مقالات ص ٣٥٨ س ١٠) فهو يقوم على رأى فى معنى العرض يخالف رأى متأخرى المعتزلة مخالفة تامة .

(٣) المقالات ص ٣٦٠ س ٧ و ص ٣٥٩ س ٨ وما يليه ، ويعرّف الباقلانى العرض تعريفا مطابقا لتعريف متأخرى الأشعرية بأنه : الذى لا يصح بقاؤه ... ويبطل فى ثانى حال وجوده (التمهيد مخطوط باريس ص ٦ ظ) ؛ ونجد مثل هذا التعريف فى كتاب عقيدة السلف (مخطوط باريس ص ٢٤ و) : « ومعنى وصفنا لكل واحد من هذه الصفات أنه عرض هو أنه لا يبقى وقتين ؛ وإنما يوجد وقتا واحد ، وهو أول حدوثه ، ثم يعدم فى الوقت الثانى » .

(٤) انظر دلالة الحائرين ص ١٠٦ و . هذا الاستعمال فلسفى (قارن كتاب النجاة لابن سينا ص ١٩١) ؛ وهو يرجع إلى لفظ νῦν (الآن) عند أرسطو (انظر Phys. IV, 10. 218 a ff.) .

(٥) راجع دلالة الحائرين ص ١٠٩ وما يليها .

القلم أثناء الكتابة : ينقسم هذا العمل ، على حسب مذهب الأشعرية ، إلى أربعة أجزاء ، أو أربعة أعراض ، لا يتصل بعضها ببعض اتصال علة بمعلول : أولها إرادة تحريك القلم ، وثانيها القدرة على تحريكه ، والثالث حركة اليد أثناء الكتابة ، والرابع حركة القلم . وعلى هذا فإن الإرادة الإنسانية لا تؤثر فى مجرى حوادث العالم الخارجى أىَّ تأثير ؛ ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التى يخلقها الله فيه ؛ وهو ما يُسمَّى بالكَسْب .

لم يكن ممكناً للمعتزلة من أول الأمر ، كما كان ممكناً للأشاعرة ، أن يجعلوا كل حوادث العلة والمعلول على تعقيدها نظاما واحداً لا لبس فيه ؛ ذلك أن الأساس الأكبر لمذهبهم ، وهو القول بالاختيار فى الأفعال الإنسانية ، كان عائقاً لهم دون الوصول إلى النتائج الأخيرة التى كانوا يستطيعون الوصول إليها من طريقة تفكيرهم المبنية على القول بالجزء الذى لا يتجزأ . وقد يكون هذا ، إلى جانب طريقة الأشعرى فى عرضه لآرائهم مُفَكَّكَةً ، من جملة الأسباب التى حالت دون ظهور مسألة العلّية أمامنا كُلًّا متصلا ؛ فهى تنقسم إلى مسائل صغيرة ونقط منفردة دار حولها البحث ؛ ولذلك يصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نجمع الحلول المختلفة ونجعل منها صورة كلية بريئة من التناقض .

وسأتكلم عن أهم المسائل التى دار حولها البحث فى هذا الباب . يحكى الأشعرى(١) أن أبا الهذيل والجبائى وكثيراً من أهل الكلام جوّزوا أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً ، بل يحدث سكوناً ؛ وجوّزوا الجمع بين النار والقطن من غير أن يُحدث احتراقا ، بل يُحدث ضدّ ذلك ؛ « وغلا أبو الهذيل فى هذا الباب غلوًّا كبيراً حتى جوَّز اجتماع الفعل المباشر والموت ، واجتماع الإدراك والعمى ، واجتماع الخرس ، الذى هو منع عجز عن الكلام مع الكلام ، وجوّز وجود أقل قليل المشْى مع الزمانة ، كما جوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت ، ولا جوّز وجود القدرة مع الموت ، ولا جوّز وجود الإدراك مع الموت(٢) . فأما وجود الإدراك مع العمى فقد جوّز ذلك بعض المتكلمين ؛ وقد حُكِى أن أبا الهذيل كان ينكر أن توجد الإرادة بقدرة معدومة حتى يكون العجز مُجامعاً لها » .

---

(١) المقالات ص ٣١٢ س ١٠ وما يليه .

(٢) راجع أيضا المقالات ص ٢٣٢ س ١ فى نظرية أبى الهذيل هذه .

نرى هنا قول الأشاعرة بإجراء العادة على أتم صوره[١] .

والمفروض هنا هو أجزاء لا تتجزأ متناهية فى الصغر ينقسم إليها حدوث الفعل ، وهى تجتمع أو تفترق بإرادة الله التى تؤثر فيها من الخارج . ونجد مذهب التجويز الأشعرى هنا فى أتمّ قوته . ونلاحظ أن لفظ جوَّزَ يتكرر كثيراً ؛ وليس بمستحيل إلا اجتماع الضدين وهو أيضاً ، كما رأينا ، مع شىء من التحديد ؛ فهم يحاولون أن يفترضوا حالات مستحيلة الوقوع ليبيِّنوا عدم وجود قوانين فى الطبيعة .

ثم أنتقلُ الآن إلى الكلام فى المسائل المتصلة بالقول بالاختيار ؛ وهو الرأى الذى يتميز المعتزلة لقولهم به عن الأشاعرة تميُّزاً فى الأساس . وقدذكر الأشعرى[٢] المسألة الكبرى فى ذلك ، وهى باختصار : هل يوصف الله بالقدرة على أن يُقْدِر خلقه على فعل الأجسام والأعراض ؟

يحكى الأشعرى (ص٣٧٧ س ٨) : « واختلفوا هل يوصف البارى بالقدرة على أن يُقْدِر خلقه على الحياة والموت أم لا ؟ وعلى فعل الأجسام أم لا ؟

فقال قائلون : البارئ قادر أن يُقْدِر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال ؛ وهذا قول أصحاب الغلوّ من الروافض .

وقال قائلون : لا يوصف البارى بالقدرة على أن يُقْدِر عباده على فعل الأجسام ؛ ولكنه قادر على أن يُقْدِرهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ؛ وهذا قول الصالحى[٣] .

وقال قائلون : البارئ قادر أن يُقْدِر عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك (ص ٣٧٨) ؛ فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقْدِرهم على شىء من ذلك ؛ وهذا قول بشر بن المعتمر .

وقال قائلون : لا عرض إلا والبارئ سبحانه جائز أن يُقْدِر على ما هو من جنسه ؛

---

(١) أنكر أبو رشيد فى بيانه لرأى البصريين فى حدوث النار من الحجر وفيما يتعلق بما قاله خصم البصريين أبو القاسم من استحالة الهواء ماء ، أن يكون حدوث هاتين الظاهرتين فعلا لله بالعادة ؛ انظر كتاب المسائل ص ٣٦ ، ٣٨ .

(٢) المقالات ص ٣٧٧ س ٨ ، ص ٥٦٣ س ١٢ .

(٣) قارن المقالات ص ٥٦٦ س ٤ .

ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة ؛ فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يُقْدر اللهُ عبادَه عليها ؛ لأنها أجسام عندهم ، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات ؛ وهذا قول النظّام[1] .

وقال قائلون : جائز أن يُقْدر الله عبادَه على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته[2] ؛ فأما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يقدرهم على شىء من ذلك ؛ وهذا قول أبى الهذيل» .

نلمح فى صيغة هذه المسألة ، اتجاهاً واضحاً إلى نقد رأى آخر ؛ ونستطيع أن نعتبرها محاولة من جانب المعتزلة قصدوا بها أن يجيبوا على اتهام خصومهم الذين رموهم بالقول بتقييد القدرة الإلهية ، وأن يُظهروا أن خصومهم هم الذين ينكرون قدرة الله على أن يعطى لعباده من قدرته . على أن هذا الإقدار عند المعتزلة يحدث فى حدود ضيقة ، فهو لا يمتد حتى يشمل خلق الأجسام ، كما أنه فيما يتعلق بالأعراض خاضع للقيود عند أكثرهم ؛ هو إقدار بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فالمخلوق لا يوصف بالقدرة ، والقدرة التى له إنما هى مستمدة من قدرة الله .

على أنه يظهر أن لمُعَمَّر فى هذه المسألة موقفا خاصا ، فهو يقول : « لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد ، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا على حياة ، ولا يجوز ذلك عليه » ؛ ويكمل الأشعرى حكايته لرأى معمّر فى موضع آخر : « وزعم (معمر) أن المتولِّدات وما يحل فى الأجسام من حركة وسكون ، ولون وطعم ورائحة ، وحرارة وبرودة ، ورطوبة ويبوسة ، فهو فعل للجسم الذى حلَّ فيه بطبعه ، وأن الموات يفعل الأعراض التى حلت فيه بطبعه ، وأن الحياة فعلُ الحىّ ، وكذلك القدرة فعل القادر ، وكذلك الموت فعل الميت ، وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ، ولا على موت ولا على سمع ولا بصر ، وأن السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المدرِك ، وكذلك الحسّ فعل الحسّاس ، وكذلك القرآن فعل الشىء الذى سُمِع منه ، إن كان مَلَكا أو شجرة أو حجراً ، وأنه لا كلام لله عز وجل فى الحقيقة ،

---

(١) قارن المقالات ص ٥٦٦ ، س ٧ .

(٢) بهذه الكلمة ترجم المترجمون الكلمة اليونانية ποιότης أى الكيفية .

تعالى ربنا عن قوله علواً كبيراً . وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التلوين والإحياء والإماتة ؛ وليس ذلك أعراضاً ؛ لأن البارئ عز وجل إذا لوّن الجسم ، فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلوّن أم لا ، فإن كان من شأنه أن يتلوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه ، وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله ، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره ، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقا لغيره ؛ وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلوّن جاز أن يلوّنه البارى فلا يتلوّن »[1] .

فنحن نرى أن معمّراً يقول ، خلافا لسائر المعتزلة ، إن الجسم ، من حيث هو جسم ، له طَبْعٌ خاص وإن هذا الطبع له قوة وهو يفعل الأعراض بذاته لا بأقدار الله[2] .

وقد عرضت فى النص المتقدم لفظة «الكسب» ، ومذهب الأشاعرة فى القول بكسب الأفعال ، وهو الذى ظهر بعد ذلك ، يرجع كما ذكرنا إلى رأى ضرار والنجار[3] . ونستطيع تفسير الاستعمال الاصطلاحى لكلمة «الكسب» و « الاكتساب » بما ورد من استعمالها فى القرآن ؛ فكثيرا ما يرد فى القرآن لفظ كسب أو اكتسب للدلالة على فعل الإنسان للحسنات أو السيئات ؛ والأشعرى[4] يذكر للاكتساب تعريفاً يعتبره الحق عنده .

ذهب الأشاعرة إلى أن الحادث يتألف من أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا علاقة لأحدها بالآخر ؛ واعتبروا تلك الأجزاء سلسلة من الأشياء تُخلق خلقاً متجدداً فى كل لحظة . أما المعتزلة فقد أدى بهم قولهم باختيار الإنسان فى أفعاله ، وإن كان اختيارا مقيدا ، إلى إنكار هذا . وزمن الإرادة وزمن الفعل عندهم متصلان .

ثم إن المعتزلة بحثوا ، إلى جانب ذلك ، فيما إذا كان الفعل الإنسانى قد يكون مبدأ لسلسلة طويلة من الأسباب والمسبَّبات ؛ وهذه هى مسألة التولُّد التى يقول الغزالى فى التهافت (ص ٣٧٧) إنه هو مذهب الفلاسفة فى تلازم الأسباب الطبيعية .

أما تعريف المتولِّد فيذكر الأشعرى[5] فى أمره ما يأتى :

---

(١) المقالات ص ٥٦٤ س ١ وما يليه و ص ٤٠٥ س ٦ .
(٢) قارن كتاب الانتصار ص ٥٣ — ٥٤ .
(٣) المقالات ص ٣٨٣ س ١٠ ، ص ٤٠٨ س ٤ ، ص ٥٦٦ س ١٤ .
(٤) نفس المصدر ص ٥٤٢ س ٨ .
(٥) المقالات ص ٤٠٨ س ١٣ وما بعده .

« اختلف المعتزلة فى المتولِّد ما هو : فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب منّى ويحلّ فى غيرى . وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبتُ سبَبَه فخرج من أن يمكننى تركه ، وقد أفعله فى نفسى ، وأفعله فى غيرى . وقال بعضهم ؛ هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة ؛ وقال الأسكافى : كل فعل يتهيّأ وقوعُه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولِّد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه فهو خارج من حدّ التولد داخل حدّ المباشر » .

ومما هو جدير بالملاحظة من جهة الاصطلاح أن اللفظ الذى يستعمل للتعبير عن العلّية هو لفظ « سبب » لا لفظ « علة »[1] .

وتتجلى النزعة التى يتميز بها علم الكلام والتى تتجه إلى تحديد الماهيات أو « المعانى » ، من حيث محلُّها المكانى أو بقاؤها الزمانى ، تحديداً فى أعلى درجات الدقة والضبط — تتجلى هذه النزعة بوضوح عند البحث فى المسائل التى لها معنى العلية كالفعل والسبب والعلّة والتولُّد . وفى كتاب المقالات (ص ٤١١ س ١ وما يليه) تُبْحَثُ هذه المسائل الآتية التى لا بد من الاستعانة بها لإيضاح معنى التولُّد : لو أن إنساناً رمى بنفسه فى نار أضرمها غيره ، فهل يكون الإحراق فعلا لمن رمى بنفسه فى النار أم هو فعل المُضْرِم للنار ؟ ولو أن إنساناً طرح نفسه على حديدة نصبها غيرُه ، فقُتل ؛ فهل القتل فعل لمن وقع على الحديدة أم هو فعل لمن نصب الحديدة ؟ ولو أن إنساناً رمى سهماً ، وجاء آخرُ فاعترض السهمَ بطفل حتى ينفذ منه ؛ فهل الشق الحادث فى الطفل فعلُ الرامى للسهم أم المعترض له ؟ والأشعرى يذكر هذه المسائل ، ويذكر أقوالا كثيرة فى الإجابة عنها لكنه لا يذكر أشخاصاً سوى الإسكافى .

وقد أدى البحث فى العلة والسبب إلى بحث مسألة هل السبب أو العلة يكونان موجودين مع وجود المسبَّب والمعلول أم هما يتقدمانه بوقت واحد أو بأكثر[2] ؟ وكذلك بُحثت مسألة السبب هل هو مُوجِب للمسبَّب أم لا ؟ وهنا نجد مباحث دقيقة حول العلة الحقيقية للشىء ،

---

(١) إذا أردت أن تعرف الفرق بين تعريف العلة والسبب عند متأخرى المتكلمين فارجع إلى كتاب البحر الزخار لابن المرتضى مخطوط برلين Glaser 230 ص٣ ٤ ظ ؛ وقد ذكر هذا Schreiner وترجمه فى كتابه المسمى Studien über Jeschua ben Jehuda ص ٢٧ .

(٢) المقالات ص ٤١٢ س ٦ وما يليه (السبب) ، ص ٣٨٩ س ١ ، وما يليه (العلة) .

من ذلك البحثُ فى : هل فتح البصر سبب الإدراك أم لا ؛ وهى المسألة التى ذكرها الأشعرى فى المقالات[١] ، وأشار إليها الغزالى كمثال على عدم اليقين فى بحث الفلاسفة عن الأسباب الحقيقية[٢] .

ونريد الآن أن نجمل ما تقدم : رأينا أن أصول النزعة الفكرية المستندة إلى القول بجوهر فرد فيما يتعلق بالأجسام والأعراض تمتدّ عريقةً فى مذاهب المعتزلة منذ وقت مبكر جدا[٣] ؛ بل نجد أن مذهب المعتزلة فى الجوهر الفرد فى الأجسام لم يَنَلْهُ عند المتأخرين من المتكلمين توسيعٌ جوهرى ، إذا استثنينا قول المتأخرين بوجود الخلاء ، وهو الذى لاحظ بريتزل بحق[٤] أنه لم يرد فى المقالات للأشعرى . وسأعود إلى الكلام فى هذا الموضوع فيما بعد .

والقول بالقدرة الإلهية على كل شىء [عدا المحال] هو الأصل الأكبر الحاكم فى جميع المباحث ؛ ولا يجوز أن ننتظر غير هذا عند المسلمين الأولين . غير أن مذهب الجوهر الفرد لم يكن قد صار عند المتكلمين الأولين مذهباً متطرِّفا لتقرير ذلك الأصل ووضْعه فى الصورة الفكرية الكاملة التى نجدها عند الأشاعرة الذين حذفوا كل الآراء التى لا تلتئم مع هذا الأصل الأكبر .

وكان القول بحرية الإرادة من عقائد المعتزلة الكبرى التى يجب ألا تُمَسّ أو تُزَعْزَع ؛ ولا نجد بين المعتزلة ما يدل على القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين إلا أخيراً[٥] . ولذلك كانت تعوزهم الأسُس التى لا بد منها لإنكار العلِّيَّة ، وهو الإنكار الذى يقوم على نظرية «الخلق فى كل وقت» . وإلى إنكار العلية ترجع القيمة الفلسفية لكتاب «تهافت الفلاسفة»

---

(١) ص ٣٨٣ س ١٥ ، ٤٠١ س ١٠ ، ٤٠٢ س ١ ، ٤١٢ س ١ .

(٢) يشير المؤلف إلى ص ٢٢ من التهافت ، ولا ذكر فيها للموضوع ؛ فلعله يقصد المناقشة فى أمر الحواس فى المسألة الثامنة عشرة أو بالأحرى ما فى المسألة السابعة عشرة ص ٢٧٩ وما بعدها من ط . بيروت (المترجم) .

(٣) على أن القول بأن جميع الأعراض تنقسم إلى أجزاء لاتتجزأ لم يكن موجوداً بعد عند أبى الهذيل ؛ انظر الكلام عن الأعراض فيما سبق .

(٤) ص ١٢٥ من بحثه سالف الذكر .

(٥) وفى هذا الصدد يمكن أن يكون مذهب ضرار والنجار ذا شأن كبير فى نشوء مذهب الأشاعرة ؛ ولم يظهر قبل مذهب ضرار ما يدل على القول بالكسب ، وربما لم يظهر قبله ما يدل على وجود القول بأن الأعراض لاتبقى زمانين .

للغزالى ، وهو الوثيقة التى تدلنا على شعور علم الكلام بنفسه وعودته إلى النظر فى أصوله أثناء كفاحه مع الفلسفة اليونانية . و يذهب البعض أحياناً إلى القول بأن المعتزلة إنما قالوا بمذهب الجوهر الفرد ، أو هم اخترعوه جديداً ، بسبب ما يتركه هذا المذهب من مجال للحرية بالنسبة للقدرة الإلهية . ولكن يجب على أصحاب هذا الرأى ، الذى قد تزعزعت دعائمه تزعزعاً شديداً نظراً لتغير فكرتنا عن علاقة المعتزلة بمن كان يحيط بهم من أهل الديانات الأخرى ، و بعد ما صار فى متناول أيدينا من مصادر جديدة ، أن يحسبوا حساب الاعتراض الذى قد يُوَجَّه إليهم ، وهو أن الدور العظيم الذى جُعل للقدرة الإلهية إنما نصادفه فى آخر مراحل علم الكلام لا فى أوّلها . وسأعود إلى الكلام عن مصدر مذهب الجوهر الفرد فيما بعد . أما الآن فسأتناول مذهباً آخر فى « الجزء » ظهر بين المسلمين .

٢

مذهب الرازى فى الجزء

يسمِّى الداعى الأسماعيلى ناصر خسرو فى كتابه «زاد المسافرين»[١]، وهو كتاب فلسفى شامل ألّفه بالفارسية ، هذا المذهبَ الذى سنتكلم عنه مذهبَ « أصحاب الهيولى »[٢]؛ وفى كتاب ناصر نجد أوفى بيان لهذا المذهب . هذه التسمية بمذهب « أصحاب الهيولى » نجدها فى عنوان كتاب ألّفه رجلٌ من أشهر أصحاب هذا المذهب وأعرفهم لنا ، ذلك هو محمد بن زكريا الرازى ؛ واسم هذا الكتاب هو : الردّ على المِسْمَعى[٣]المتكلم فى ردّه على أصحاب الهيولى[٤]. وكذلك نجد عند الأشعرى فى مقالاته[٥]ذكر أصحاب الهيولى ، كما نجد فى كتاب « نهاية الإقدام فى علم الكلام »[٦] للشهرستانى كلاما مفصَّلا فى إبطال مذهبهم . فيؤخذ من هذا كله أن التسميةَ « بأصحاب الهيولى » تسميةٌ ثابتة مقرَّرة تطلق على فرقة من الفلاسفة ، وإن لم تكن بالتسمية الشائعة . ويذكر ناصر خسرو[٧]اسم رجلين من أصحاب هذا المذهب هما : الأيران شهرى والرازى المتقدم الذكر .

أما شخص الأيران شهرى فهو مَحُوطٌ بالغموض ؛ والمصدر الوحيد لمعرفة أخباره ، بعد كتاب ناصر خسرو ، هو كتاب البيرونى عن مقالات الهند . يقول البيرونى إن أبا العباس الأيران شهرى لم يكن من جميع الأديان فى شىء ، بل منفرداً بمُخْتَرِعٍ له يدعو إليه ؛ ثم

---

(١) ألّفه عام ٤٥٣ ه (انظر الزاد ص ٢٨٠) ؛ ونشره ببرلين محمد بذل الرحمن عام ١٣٤١ ه بمطبعة كاويانى .

(٢) زاد ص ٧٣ .

(٣) هو على الأرجح ، كما يقول المسعودى ، أحمد بن الحسن بن سهل المصمعى المعروف بابن أخى زرقان . انظر كتاب التنبيه والأشراف ط . ليدن ، ١٨٩٣ ص ٣٩٦ . وقارن كتاب عباس اقبال عن خاندان نوبختى ، طهران ١٩٣٣ ص ١٣٨ .

(٤) انظر إحصاء مؤلفات الرازى فيما يلى ، رقم ١٩ ، وقارن رقم ٢٠ . (٥) ص ٣٣٣ س ٧ .

(٦) ط. ا. جبّوم ، لندن ١٩٣٤ ص ١٦٣ ومايليها . ولزيادة المعرفة بأصحاب الهيول قارن أيضا «تبصره العوامّ فى معرفة مقالات الأنام» لصاحبه مرتضى بن داعى حسنى رازى ، نشره عباس إقبال بطهران ١٣١٣ ه ص ٦ . وتجد فى كتاب التبصير فى الدين للاسفرينى (مخطوط باريس ص ٩٣ ظ) نبذة قصيرة عنهم .

(٧) زاد ص ٧٣ .

يذكر أنه أحسن فى حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما يتضمنه التوراة والإنجيل ، وأنه بالغ فى ذكر المانوية وما فى كتبهم من خبر الملل المنقرضة ؛ ولكنه حين بلغ فرقة الهند والشمنية (هكذا) صاف سهمه عن الهدف ، وطاش فى آخره إلى كتاب زرقان[١]، ونقل ما فيه إلى كتابه ، وما لم يُنْقَلْ منه فكأنه مسموع من عوامّ هاتين الطائفتين[٢]. والأيران شهرى نال — دون الرازى — عطفَ ناصر خسرو حتى نستطيع أن نتبيَّن عند ناصر محاولةً لأن يجعل منه منافساً للرازى المشهور الذى كاد أن يكون فى تلك الأيام منسيّا والذى كان فى الفلسفة — لا فى الطب فقط — رئيساً لفرقة . يعيب ناصر خسرو على الرازى أنه أخذ أقوال الأيران شهرى فغيَّرها وكساها ألفاظاً إلحادية موحشة مُسْتَنْكَرة ؛ وسأتناول فيما يلى بيانَ الفرق بين مذهب الرازى ومذهب الأيران شهرى بمقدار ما نستطيع أن نستنبط ذلك من كتاب زاد المسافرين . ويذكر ناصر خسرو فى موضع من كتابه (زاد ص ٩٨) للأيران شهرى كتابيْن : كتاب الأثير وكتاب الجليل ؛ وفى موضع آخر (ص ٣٤٣) نجد ذكر كتاب للأيران شهرى اسمه «كتاب الجليل» حسب بعض المخطوطات و «كتاب الدليل» حسب البعض الآخر .

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازى[٣] ، وهو المعروف باسم Rhazes عند اللاتين ، فهو مشهور عندنا ، خلافا للأيران شهرى ، بأنه من أكبر مفكرى الإسلام وعباقرته . ولا أستطيع هنا بيان تأثيره كطبيب من أكبر أطباء الإسلام وكفيلسوف وعالم بالكيمياء وكملحد كبير ، حتى لو أنى أردت أن أبيّن ذلك باختصار . ولم أذكر من أسماء كتبه الكثيرة التى وصلت إلينا أسماؤها إلا ما يكون له شأن بالنسبة لآرائه الفلسفية التى تعنينا هنا . ويجد القارئ هذه الكتب فى آخر هذا القسم من كتابنا .

---

(١) توفى عام ٢٧٨ أو ٢٩٨ أو ٢٩٩ هـ . انظر ما كتبه ريتر H. Ritter فى مجلة Der Islam م ١٨ ص ٣٨ .

(٢) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ط . لندن ١٨٨٧ ص ٤ ؛ وقارن أيضا ص ١٦٦ ؛ ويرد ذكر الأيران شهرى فى كتاب الآثار الباقية للبيرونى أيضا ط . ليبتزج ١٨٧٨ ص ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، وانظر ترجمة كتاب الهند ط . لندن ١٨٨٨ حـ٢ص ٢٥٢ ومايليها ، وانظر بحث هـ.هـ شيدر (H. H. Schaeder) عن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان (ZDMG) ، المجلد ٧٩ ، ١٩٢٥ ص ٢٢٩ .

(٣) توفى الرازى عام ٣١١ هـ (٩٢٣ م) أو ٣١٣ هـ (٩٢٥ م) أو ٣٢٠ هـ (٩٣٢ م) .

وأهم كتب الرازى ، من حيث آراؤه الفلسفية ، هو كتاب شرح العلم الالهى الذى ذكره ناصر خسرو[١] واعتمد عليه ، فيما يرجح ، عند بيانه لآراء الرازى فى زاد المسافرين . وقد خصص ناصر لنقد مذهب الرازى جزءا من كتابه يقع بين ص ٧٣ وص ١١٨ ، ويكاد فى هـذا الجزء لا يتناول شيئا غير ذلك . وإلى جانب هذا تكلم ناصر عن مذهب الرازى فى مواضع أخرى من الزاد وفى رسالة أخرى لناصر طبعت مع ديوانه الذى نشره تقى زاده — مينوى بطهران عام ١٣٠٤ — ١٣٠٧ وذلك بين صفحتى ٥٦٣ ، ٥٧٣ .

ولآراء الرازى الفلسفية مصدر قيّم ، هو كتاب « أعلام النُبُوّة »[٢] لأبى حاتم الرازى الاسماعيلى (فى القرن العاشر الميلادى) ، وهو كتاب غايته الـكبرى إبطال آراء الرازى فى النبوة . وفى كتاب الهند للبيرونى[٣] بيان لنقط متفرقة من مذهب الرازى ، وكذلك فى كتاب الفِصَل لابن حزم[٤] ؛ هذا إلى أننا نجد فيما وصل إلينا من أسماء كتب الرازى ما يساعد على إيضاح بعض النقط فى مذهبه[٥] .

وإذَنْ فأكبر المصادر التى بين أيدينا لمعرفة فلسفة الرازى هى كتب ألّفها الأسماعيلية .

---

(١) زاد ص ٥٢ .

(٢) مخطوط الخزانة المحمدية بسوارت بالهند . قارن أيضا W. Ivanow. A Guide to Ismaili Literature ط . لندن ١٩٣٣ ص ٣٢ . وقد نشر پ . كراوس الجزء الخاص بالرازى من كتاب أعلام النبوة فى مجلة Orientalia عام ١٩٣٦ ص ٣٥ وما بعدها وص ٣٥٨ وما بعدها ثم ضمن رسائل الرازى الفلسفية ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٣) ص ١٦٣ .

(٤) ج ١ ص ٣٤ وج ٥ ص ٧٠ .

(٥) وفى مكتبة راغب باشا باستانبول مخطوط رقم ١٤٦٣ (١٦) ص ٩٠ و — ٩٨ و ، رسالة تسمى « مقالة فيما بعد الطبيعة » يُنسب فى عنوانها لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى أنه مؤلفها . وتختلف الآراء التى فى هذه المقالة فيما يتعلق بمسألة الزمان والمكان عن آراء الرازى التى تشهد بصحتها مصادر أخرى كثيرة . على أنه إذا كان الرازى هو مؤلف هذه الرسالة حقيقة ، وهذا ما نستطيع أن نجد له دلائل كثيرة رغم ماين هذه الرسالة وبين كتب الرازى الأخرى من خلاف ، فربما يجب أن نضعها فى عصر من حياة الرازى العلمية متقدم على عصر كتاب العلم الإلهى والـكتب الأخرى التى رجع إليها أصحاب المصادر التى قدمنا ذكرها لمعرفة فلسفته . على أن هذه الرسالة ، حتى لو صحت نسبتهـا للرازى ، لا تضيف شيئاً جوهريا لمعرفتنا بآرائه التى سنعرضها فيما يلى . وإذا كان فى هذه الرسالة مسائل مما سأتناوله فى أثناء هذا البحث فإنى سأشير إلى الرأى الذى جاء فيها . وفى نيتى أن أكتب بحثا عن محتواها وعن المشكلات التى تثيرها وذلك مع نشرة أعددتها لها . انظر فيما يتعلق بهذه الرسالة ما كتبه ريتر فى مجلة Der Islam م ١٨ ص ٤٦ هامش ١ . ومترجم هذا الـكتاب يلفت نظر القارىء إلى أن هذه الرسالة نشرها كراوس ضمن رسائل الرازى المتقدم ذكرها وإلى أن لها مكانا فى تاريخ نقد الفلسفة ، كما يظهر ذلك من مقارنتها بالتهافت للغزالى .

ولـكى تتضح علاقة الأسماعيلية بالرازى فأنى سأخصص كلمة قصيرة لبيان الموقف الفلسفى للأسماعيلية الفاطمية وخصوصا للـكلام عن ناصر خسرو .

نجد عند المسلمين جميعا ، وخصوصا الشيعة ، ميلا إلى أن يجعلوا لـكل معرفة يعتبرونها يقينية لا يتطرق إليها الشك أصلا نبويّا موحى به ؛ ومذهب الأسماعيلية يمثل فى ناحية من نواحية محاولةً لتطبيق ذلك على جملة العلم اليونانى وعلى رأسه الفلسفة . ولـكن ليس الذى يقودنا إلى طريق العلم الحق فى نظر الأسماعيلية هم الفلاسفة ، بل هم الأئمة المعصومون ؛ وهذا يفسّر لنا مثلا ما نصادفه فى رسالة ناصر خسرو عند البحث فى نقط من مذاهب اليونان من مقابلة مذهب الفلاسفة ومعارضته بمذهب « حكماء الدين » أو « أهل التأييد » . والأسماعيلية ، إذ ينقدون مذاهب الفلاسفة ، يعتبرون أنفسهم حُمَاةَ الدين ؛ وعلى أنه لما كانت الفلسفة عدواً مشتركا للـكلام ولمذهب الأسماعيلية فلا جرم أن يأخذ مذهب الأسماعيلية فى هذا الـكفاح من الـكلام أدلةً أو بعطيه[1] . ومن جهة أخرى كان لا بد للأسماعيلية أن يؤكدوا أنهم غير خارجين على الدين وأن يحاولوا إظهار آرائهم الشنيعة فى نظر الدين على صورة ملطَّفة . هذه العوامل ، إلى جانب بقايا من مذهب الشيعة الـكلامى القديم لم يستطيعوا أن يتخلصوا منها ، جعلت مذهب الأسماعيلية فى موقف وسط بين الفلسفة والـكلام . فمثلا يتمسك ناصر خسرو بالقول بحدوث العالم ، على حين أن الفلاسفة الإسلاميين يقولون بقدم العالم و بأن الله متقدم على العالم تقدّما ذاتيا فحسب[2] ، و إن كانوا فى ذلك قد يستعملون ألفاظا ديفية فى بعض الأحيان .

---

(١) انظر فى ذلك مقال ل . ماسينيون عن المسيح عليه السلام بحسب رأى الغزالى ، وذلك فى مجلة الدراسات الإسلامية عام ١٩٣٢ ، كراسة ٤ ص ٥٣٥ وما يليها ، وقد أشير إلى هذا المقال من قبل .

(٢) ليس موقف ناصر خسرو واضحا فى هذه المسألة ؛ وقد أشار الاستاذ شيدر فى بحثه المشار إليه من قبل عن الإنسان الـكامل ، ص ٢٢٩ وما بعدها ، إلى الشبه بين ناصر خسرو وبين إخوان الصفا فى هذه المسألة . ومما هو جدير بالملاحظة ما بين ناصر وبين الفيلسوف اليهودى سعيد بن يوسف الفيومى من شبه . ورغم أن سعيداً كان أعمق جذرا من ناصر فى علم الـكلام وكان فى نزعته الأساسية متأثراً بمذهب المعتزلة تأثراً كبيراً فإنا نجده فى موقف وسط بين الفلسفة والـكلام . وبراهين حدوث العالم متماثلة عند الرجلين إلى حد ما ، كما نجد فى الزاد ص ١٣٧ — ١٣٨ ، إذا قارناه بكتاب « الأمانات والاعتقادات » ص ٣٥ ؛ والبرهان كما يلى : لما كانت الأجسام لا تخلو فى وجودها عن أعراض حادثة ، وكانت الأعراض حادثة ، فالأجسام حادثة أيضا . وقد ذكر الباقلانى فى التمهيد (ص ٧ ظ) وغيره من المتكلمين هذا الدليل . وثم دليل آخر نجده فى الزاد (ص٩٩ — ١٠٠ ، ١٤٤ — ١٤٥) وفى الأمانات (ص٣٦) وهو : لوكان =

وتنمُّ آراء ناصر خسرو الآتية على أثر علم الـكلام فى مذهبه ؛ هو يتابع رأيا عظيم الانتشار بين فرق الباطنية وشبيها ببعض الآراء فى المذهب الأفلاطونى فى الجديد[1] ؛ فينكر أن يُوصف الله بأنه «علّة» ، ويرى أنه لايجوز أن يسمى بالعلّة الأولى إلا العقل الأول وحده ؛ أما الله فهو يسمَّى عالاّ أو مُخَصِّصاً[2] . وعلى حين أن اللفظ الأول ، وهو يوجد عند الدروز[3] ، غريب عن علم الـكلام ، فان اللفظ الثانى ، لفظ المُخَصِّص ، من جملة اصطلاحات المتـكلمين ؛ وهؤلاء يصفون الله بأنه مُخَصِّص فى مقابلة وصف الفلاسفة له بأنه علّة[4] . والغزالى يستعمل فكرة المخَصِّص فى إبطاله لمذهب الفلاسفة فى التهافت[5] . ويقول الشهرستانى[6] إن إمام الحرمين الجوينى قد استعمل هذ اللفظ[7] .

= العالم ، وكذلك الزمان ، لا أول لهما ، لوجب أن يمضى زمان لا نهاية له حتى يأتى يومنا هـذا . وذلك مستحيل . والنظّام يرد على الدهرية بمثل هذا ، كما نجد ذلك فى كتاب الانتصار (ص٣٤) . وكل من ناصر وسعيد استعار هذه البراهين من علم الـكلام . انظر أواخر الفصل الخاص بالزمان عند الرازى لترى الشبه بين مذهب ناصر وسعيد .

(١) انظر كتاب Damaskios, Problemata et Solutiones ، طبعة باريس١٨٨٩ ج ١ ص ٤ ، وانظر التاسوعات لأفلوطين (Ennead. V, 1,8)

(٢) زاد ص ١٩٣ — ١٩٤ ؛ وقارن أيضا ص ٣٥٣ وغيرها .

(٣) انظر فيما يتعلق باستعمال لفظ عالّ (إلى جانب مُعِـلّ العلل) عند الدروز فى وصف الله كتابَ دى ساسى S. de Sacy عن ديانة الدروز ج ٢ ص ٧٥ . ويستعمل النصيرية لفظ «مُعلّ العلل» ؛ انظر كتاب R. Dussaud عن تاريخ النصيرية ودينهم ط . باريس ١٩٠٠ ص ١٨١ ، وقارن فى ذلك ما كتبه جولدتزيهر I. Goldziher فى Archiv f. Religionswissensch. م ٤ (١٩٠١) ص ٩٤ . على أن الصوفية كالحلاج وابن العربى قد وصفوا الله بأنه معِـلّ العلل — انظر كتاب ... L. Massignon, Passion ص ٣٨١ وما يليها وص ٦٤١ .

(٤) يقول ابن الراوندى فى تشنيعه على المعتزلة إن أبا عفّان الرقّى من أصحاب النظّام والجاحظ كان يزعم أن الله عـلّة لـكون الخلق ؛ والخياط ينـكر هذا . والتقابل الأساسى الذى نجده عنـد الغزالى فى كتاب التهافت بين الرأى الفلسفى القائل بأن العالم صدر عن الله ، وهو العلة الأولى ، صدوراً ضروريا وبين رأى الأشاعرة الذين يقولون بالاختيار فى فعل الله لا بالضرورة ، هذا التقابل موجود عند الباقلانى حيث يقول إن إرادة الله للأفعال ، وإن كانت قديمة ، فهى إرادة على التراخى ؛ هى ليست علة لوجود المراد . ويذهب الباقلانى إلى أن القدرة الإلهية أيضا لا تسمى علة للأفعال .

(٥) ص ٣٦ . (٦) نهاية الأقدام ص ١٢ .

(٧) انظر فيمايتعلق بفكرة المُخَـصِّص دلالة الحائرين لابن ميمون ج١ ص١٢٢ و ٤ ؛ وكتاب «الحجة والدليل فى نصر الدين الذليل» ، وهو الـكتاب المسمى «الخزرى» لأبى الحسن يهوذا هلاوى(Jehuda Hallewi) ط . ليبتزج ١٨٨٧ ص ٣٣٤ . ويبين نصير الدين الطوسى فى شرحه للإشارات (مخطوط باريس رقم٢٣٦٦ ص ١٠٨ و) رأى فرق المتـكلمين المختلفة فى المسألة الناشئة عن القول بأن الله « خصَّص » زمانا معينا دون سائر الأزمنة لخلق العالم . فأما الأشاعرة فلم يكن ثم مايدعوهم إلى الإجابة عن المسألة ، بعد قولهم بأن =

وآراء ناصر خسرو الطبيعية هى فى جملتها آراء ارسطاليسية . وسأشير إلى بعض ما بينه و بين أرسطو من خلاف .

يقول الرازى[1] إن القدماء أو الجواهر[2] خمسة: البارئ والنفس والهيولى والزمان والمكان .

= لله الاختيار والأرادة المطلقة . وأما أبو القاسم البلخى فهو ، خلافا للأشاعرة ، يذهب إلى رأى متأثر بالفلسفة اليونانية تأثر ظاهرا ، ويقول إن الله خصص ذلك الوقت على سبيل الوجوب وإن حدوث العالم فى غير ذلك الوقت كان ممتنعا ؛ لأنه لا وقت كان يصلح لذلك . ويدل كتاب المسائل (ص٥٣ ، ٧٥ ومابعدها) على أن لفظ «مخصص» من اصطلاحات المتكلمين الأولى ؛ قارن المسائل المتصلة بمعنى التخصيص فى كتابى النجاة (ص ٤٦١) والأشارات (ص ١٣٦) لابن سينا ؛ وابن سينا يتكلم هنا عن حدوث الجزئيات .

(١) انظر زاد المسافرين ص ٧٣ ؛ وأعلام النبوة ص ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ وما بعدها ؛ وكتاب الفصل ج ٥ ص ٧٠ . وقد تكلم شيدر فى بحثه الآنف الذكر عن نظرية الإنسان الكامل (ص ٢٢٨ — ٢٣٥) عن مذهب الرازى الفلسفى باختصار . [وقد كتب كراوس وپينيس مقالا عن الرازى فى دائرة المعارف الإسلامية . يضاف إلى هـذا نشرات كراوس بعنوان Rasiana فى مجلة Orientalia التى تصدر بروما عام ١٩٣٦ وجزء من مقال للدكتور پينيس فى مجلة Islamic Culture الهندية بعنوان بعض مشكلات فى الفلسفة الإسلامية ، فى شهر يناير من عام ١٩٣٧ — المترجم] .

(٢) ينقد ابن حزم فى الفِصَل (ج ٥ ص ٧٠) من يوقّع اسم الجوهر على شىء « ليس جسما ولا عرضاً » ، وهو يستعمل الجوهر مرادفا للجسم ، ويقول : « حققنا ما أوقع عليه بعض الأوائل ومن قلدهم اسم جوهر ، وقالوا إنه ليس جسما ولا عرضا ، فوجدناهم يذكرون البارئ تعالى والنفس والهيولى والعقل والصورة ، وعبر بعضهم عن الهيولى بالطينة وبعضهم بالخميرة . وزاد بعضهم فى الجواهر الخلاء والمدة الذين لم يزالا عندهم يعنى بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعهود وبالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود» ؛ وهذا ، كما سنرى فيما يلى ، هو مذهب الرازى . وابن حزم يذكر اسم الرازى بعد النص المتقدم ، وهو يقارن (فصل ج ١ ص ٣٥) فى كلامه عن هذا المذهب مذهبَ الرازى بمذهب المجوس ، ويذكرهم بقوله « وهذه أقوال ليس شىء منها لمن ينتمى إلى الأسلام ، وإنما هى للمجوس والصابئين والدهرية والنصارى فى تسميتهم الله البارىء تعالى جوهراً » ؛ وبعد هذا يتكلم عن التسمية الجارية فى علم الكلام للأجزاء التى لا تتجزأ بأنها جواهر (انظر فيما تقدم الكلامَ عن تسمية الجواهر) . على أن استعمال لفظه «طينة» للدلالة على الهيولى كان مثالا احتذاه اليهود بأن استعملوا لفظ חמר (تُنْطق حُمِرْ ومعناها طينة) اصطلاحا فلسفيا للدلالة على الهيولى ؛ ولا نجد الشواهد على استعماله بهذا المعنى إلا منذ تآليف اليهود الفلسفية فى العصور الوسطى . انظر مادة חמר فى كتاب Ben-Jehuda : Thesaurus totius Hebraitatis . ومن الأمثلة الأخرى على استعمال كلمة «طينة» فى تسمية الهيولى ما جاء فى شرح سعيد بن يوسف الفيومى على كتاب «سفر يصيره» ، نشره M. Lambert فى باريس ١٨٩١ ص ٤ ، وفى الأشارات لابن سينا ص ١٥٤ وفى التمهيد للباقلانى (ص٢٧ ظ من مخطوط باريس) وفى كتاب «المعتبر فى الحكمة» لهبة الله أبى البركات البغدادى (انظر الفصل السابع من القسم الثانى فيما يلى) ، وهو مخطوط القاهرة ٦/٤١ ص ٣٣ ظ ، وفى كتاب « بيان الحق وميزان الصدق» (مخطوط باريس رقم ٥٩٠٠ ص ٦ و) لأبى العباس الفضل بن محمد بن الفضل اللوكرى (لمعرفة اللوكرى الفيلسوف منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، انظر ما كتبه G. Jacob و E. Wiedemann فى مجلة Der Islam عام ١٩١٢ ص ٥٣) ، ونسبته هى لَـوْكرى وليست لوكرى — قارن مادة لَوْكر فى معجم البلدان لياقوت (ج ٤ ص ٣٧٠) . والكتاب يسمى بيان الحق وميزان الصدق لا زمان الصدق (انظر ص ١ و) كما يقول E. Blochet خطأً فى قاموس المخطوطات العربية بمكتبة باريس بين عامى ١٨٨٤ و١٩٢٤ ط . باريس ١٩٢٥ .

١ — الهيولى

يذهب الرازى إلى أن الأجسام تتألف من الأجزاء التى لا تتجزأ ومن الخلاء ؛ وللاجزاء التى لا تتجزأ حجم ، وهى أزلية ؛ ونجد فى زاد المسافرين (ص ١٠٢) ذِكْرَ برهان الأيران شهرى على قدم الهيولى وعلى قدم المكان ؛ وها هو برهانه : « إن الله تعالى لم يَزَلْ صانعا ، ولم يكن زمانٌ قط مضى من غير أن يكون فيــه صانعا ، بحيث كان ينتقل من حال كونه غيرَ صانع إلى حال كونه صانعا ، فيمرّ من حال إلى حال . ولما كان يجب أن يكون الله لم يَزَلْ صانعا وجب أن يكون الشىء الذى يظهر فيه صُنْعُه قديما ؛ وصنعُه يظهر فى الهيولى ، فالهيولى إذَنْ قديمة ؛ وهى دليل قدرة الله الظاهرة . ولما كانت الهيولى لابد لها من مكان ، ولمـا كانت قديمة وجب أن يكون المكان قديما»[١] .

ويستدل الرازى بدليل كهذا[٢] ، ولــكنه يغيّر منــه ، لــكيلا يناقض مذهبَه فى كيفية حدوث العالم . يقول الرازى : نرى المصنوع ظاهرا ؛ والصانع يتقدم عليه ؛ والمصنوع هيولى مصوَّرة ؛ وكما أن الصانع سابق على المصنوع فالهيولى غير المصوَّرة تتقدم على الهيولى المصنوعة بدلالة المصنوع .

وللرازى دليل آخر[٣] على قدم الهيولى يستند إلى مذهبه فى إنكار الأبداع ، أعنى الخلق من لا شىء (creatio ex nihilo) ، وهو : لو كان الله له القدرة على أن يخلق شيئا من لا شىء لخلق الأشياء على هذا الوجه ؛ لأنه أسهل وأقرب ، ولأبدع الإنسان على التمام دفعة واحدة ، ولم يجعله يتركّب ويتـكامل فى أربعين سنة . ولمـا كان لا شىء فى هذا العالم يظهر من لا شىء ، فالابداع محال ، ولا يمكن أن يخلق الله شيئا من لا شىء .

يُسَمِّى الرازى الهيولى المؤلفة من أجزاء لا تتجزأ متفرقة ، وقبل أن تتصور بصورة

---

(١) هذا البرهان على قدم الهيولى ، وهو يختلف فى الصورة على الأقل عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم ، كما نجدها فى كتاب النجاة لابن سينا مثلا (ص ٤١٢ وما بعدها) ، يوجد على صورة مماثلة لهذه عند برقلس . راجع هذا الدليل وردّ يحيى النحوى Ioannes Philoponos عليه (ويحيى نصرانى من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد) فى كتابه De aeternitate mundi contra Proclum ط. ليبتزج ١٨٩٩ ص ٤٢، ٩ ، ٤ .

(٢) زاد المسافرين ص ٧٦ .

(٣) زاد ص ٧٥ وما يليها ، ٩٢ ، ١٠٣

الأجسام والعناصر ، « الهيولى المطلقة »[١] ؛ وهى تسمية تقابل عبارة χωριστὴ ὕλη عند أرسطو[٢] . وينقد أرسطو رأىَ أفلاطون[٣] القائل بأن الهيولى الأولى متجسِّمة (σωματική) ، ولكن من غير أن تكون فيها خصائص العناصر وطبائعها ، أعنى من غير أن تكون خفيفة ولا ثقيلة ، ولا حارة ولا باردة ، ومن غير أن تتصف بالكيفيات التى لها أضداء (ἄνευ ἐναντιώσεως) . وأرسطو يسمى الهيولى الموجودة على هذه الحال بالهيولى المطلقة . وسنرى بعد أن نتقدم فى دراسة مذهب الرازى أن لفظ « مطلق » عنده يكافئ (χωριστός) عند أرسطو . وللفظ الأول فى مذهب الرازى شأن كبير[٤] .

على أنه ينطبق على لفظ « الهيولى المطلقة »[٥] عند الرازى ما يقوله أرسطو عن الهيولى المطلقة عند أفلاطون . والهيولى المطلقة عند الرازى ، خلافاً لأرسطو ، توجد بالفعل in actu لا بالقوة in potentia ؛ وهى لاتقبل الطبائع إلا بعد أن تتصوَّر .

والأجسام عند الرازى[٦] تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ومن الخلاء تتخلَّلها ؛ وكيفيات العناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والنار والهواء وكذلك كيفيات الفلك من خفة وثقل ، واستنارة وظلمة ، ولين وصلابة ، ونحوها إنما تنشأ عن تكاثف الأجزاء أو تَخَلْخُلِها ،

---

(١) زاد ص ٥٣ ، ٧٣ ، وانظر رقم ٢ فى إحصاء مصنفات الرازى فيما يلى تجد عنوان أحد كتبه : « كتاب الهيولى المطلقة والجزئية » .

(٢) انظر كتاب De Gen. et Corrupt. II, 1,289a ؛ وهو كتاب الكون والفساد .

(٣) Tim. C. 50.

(٤) وكما قد رأينا فى « الهيولى المطلقة » نجد أن كلمة « مطلق » فى عبارة « الزمان المطلق » وعبارة « المكان المطلق » ، وهما من أفكار الرازى الأساسية التى سندرسها فيما يلى ، تقابل الكلمة اليونانية χωριστός ؛ ولا نستطيع أن نقول أكثر من هذا عن المقابل العربى لكلمة « مطلق » فى لغة اليونان إلا بعد دراسة مفصلة لاصطلاحات جماعات المترجمين الأولين إلى العربيـة على اختلافهم . وقد نستطيع أيضا أن نرى فى كلة « مطلق » ترجمة للكلمة اليونانية ἀπόλυτος ؛ ويستعمل هذا اللفظ الأخير فى بعض الأحيان مكافئا للفظ اليونانى الذى قبله فى الاصطلاح الفلسفى كما عند برقلس مثلا فى شرحه على برمينيديس Parmenides ط . ليبتزج ١٨٤١ ص ٩٤٦ ، وعند داماسكيوس Damaskios فى كتاب Problemata et Solutiones جـ ٢ ص ٢٣٤ ؛ وذلك فى الاصطلاح الذى يستعملانه وهو ἀπόλυτος χρόνος ، أعنى الزمان المطلق .

(٥) يستعمل ابن سينا أحيانا لفظ الهيولى المطلقة مكافئا للفظ الهيولى الأولى prima materia عند المشّائين . انظر كتاب الحدود فى مجموعة تسع رسائل لابن سينا . ص ٥٨ .

(٦) زاد ص ٥٢ ، ٧٣ وما يليهما .

أعنى عن حجم أو عن عدد أجزاء الخلاء التى تتخلّلها . وبهذا تُعلّل أيضا الحركة الطبيعية[١] لكل عنصر . والعنصران الكثيفان ، وهما الماء والأرض ، يتحركان إلى أسفل نحو مركز الأرض ؛ على حين أن الجسمين المتخلخلين ، وهما الهواء والنار ، يتحركان إلى أعلى . وعلى هذا فلا يوجد ثقيل مطلق ولا خفيف مطلق ، بل الخفّة والثقل معنيان نسبيان . وأجزاء الخلاء وأجزاء الهيولى متكافئة فى تأليف الأفلاك ؛ ولما كان الفلك ، بسبب هذا التكافؤ ، لا يُؤْثِر جهة على جهة ، صارت له الحركة الدائرية حركة طبيعية .

على هذه الأصول وَجَدَتْ مسألةُ خروج النار من الحجر حلاّ منطقيا ، وهى مسألة كان لها شأن فى مذاهب الجوهر الفرد عند المسلمين فى مناسبات كثيرة : فإذا قدح الحديدُ الحجرَ تمزّق وتفرق ما بينهما من هواء ؛ ومعنى هذا أن أجزاء الهواء تتباعد وينشأ عن ذلك تحوّله إلى نار[٢] .

وأحب قبل الكلام عن نقد ناصر خسرو لهذه النظريات التى تقدم بيانها أن أشير إلى فرق هام بين مذهبه ومذهب أرسطو فى العناصر . يعتبر الفلاسفة ، متّفقين مع أرسطو ، أن عنصرين من العناصر الأربعة ، وهما الماء والأرض ، لهما ثقل ذاتى يظهر أثره فى حركتهما إلى أسفل ، وأن العنصرين الآخرين ، وهما الهواء[٣] والنار ، لهما خفة ذاتية تنشأ عنها حركتُهما إلى أعلى ؛ أما ناصر خسرو فإنه يذهب مذهبا آخر فى ذلك ؛ هو يرفض مذهب أرسطو المتقدم معتبراً إياه من آراء العوام[٤] ويرى أن العناصر جميعا تطلب مركز الأرض فهى كلها ثقيلة ؛ وهو يقرر فى هذا الأمر أن حركتها قهرية قسرية لا طبيعية[٥] . ولكن

---

(١) ربما يكون الرازى قد ألف فى حركة العناصر الطبيعية الكتاب الذى يُذكر أن عنوانه : « مقالة فى أن للجسم تحريكا من ذاته وأن للحركة مبدأ طبيعيا » — انظر إحصاء كتب الرازى رقم ٢٥ .

(٢) زاد المسافرين ص ٥٣ ، ٧٤ ، ٨٨ .

(٣) فيما يختص بالهواء يوجد قيد ، وهو أنه فى مكانه الطبيعى له نصيب من الثقل . أما النار فهى وحدها الخفيفة بالإطلاق فى جميع الأحوال ؛ انظر كتاب أرسطو فى السماء والعالم (De Coelo, IV, 4, 311b)

(٤) زاد المسافرين ص ٤٤ وما يليها ، ص ٤٩ .

(٥) تختلف آراء الفلاسفة فى هذه المسألة ؛ انظر كتاب ڤولفسون H. Wolfson المسمى Crescas' Critique of Aristotle المسمى ط . كمبردج ١٩٢٩ ص ٨٨ وما يليها ، وسأشير إلى هذا الكتاب باسم ڤولفسون . ويعتبر ابن سينا حركة العناصر طبيعية على حين يعتبرها ابن رشد قسرية — انظر كتاب النجاة ص ٢١٨ وما يليها . على أن من أخذ بمذهب أرسطو من أهل الإسلام يعتبرون حركة الأفلاك حركة نفسية أو إرادية — راجع لابن سينا عيون الحكمة ، تسع رسائل ص ١٢ ، وكتاب النجاة ص٤٢٣ وما بعدها =

لبعض العناصر صورةً أكثر مناسبة لمركز العالم ولبعضها صورة أقل مناسبة ؛ (ولكن هذه الصورة لا يجوز تعليلها بتضامّ الأجزاء أو تباعدها ؛ لأن ناصر خسرو يتابع الفلاسفة فى القول بأن للعناصر صوراً) . والأجسام الأولى تمنع الثانية من الحركة إلى أسفل وتدفعها إلى أعلى ؛ ومركز العالم ، من حيث هو الغاية التى تطلبها كل حركة ، هو مكان السكون ؛ وكلما ازداد البعد عنه ازدادت سرعة الحركة . والفلك الأعظم[1] أبعد ما يكون عن المركز ، وهو بحركته يحرك معه جميع الأفلاك ؛ هو يطلب مركز الأرض أسرع ما يكون ، وحركته الدائرية هى طلبه للأسفل ، وتعوقه العناصر التى تحته عن ذلك ؛ لأنها جميعا تطلب المركز أيضا .

وقد ذكر ابن سينا هـذا المذهب[2] ، وهو يقارب مذهب الرازى بوجه ما ؛ فالمذهبان يشتركان فى القول بأن الهيولى كلها تطلب الأسفل ؛ ولـكن المسألة تتعقّد عند الرازى لإدخاله أجزاء الخلاء فى الهيولى[3] .

= ولـكن جاء فى هذه المواضع أن هذه الحركة يمكن أن تسمى طبيعية بوجه ما . قارن التهافت للغزالى ص ٢٣٩ وما يليها ، وكتاب ڤولفسون ص ٥٣٥ — ٥٣٨ . ومما يستلفت النظر أن الأيجى فى المواقف (مخطوط باريس ص ٤٤٥ و) والجرجانى فى شرحه على المواقف ينسبان لثابت بن قرة رأيا يخالف مذهب المشائين الطبيعى ، وهو إنـكار أن يكون للعناصر مكان طبيعى . يقول ثابت ليس لشىء من الأمكنة حالٌ يختص به دون غيره حتى يُتصوَّر أن جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه . وإذا رمينا مدرة إلى فوق فإنما تعود إلى مركز الأرض لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة لها ، كما توهم البعض ، بل لأن الجزء مائل إلى كله . وهذا الرأى يشبه فيما يظهر الآراء التى يذهب إليها أفلاطون فى طيماوس (Tim. 62 u. 63) .

(١) يستعمل ناصر خسرو (زاد ص ٤٨) أحيانا فى كلامه عن عنصر الفلك لفظ الطبيعة الخامسة ، (طبيعت پَنْجُمْ) ، وهو اصطلاح المشائين . ولـكنه يقول فى مواضع أخرى (زاد ص ١٦٢) إن الأفلاك والـكواكب تتكون من جوهر النار ؛ ولـكنها نار خالصة أكثر نقاء من النار الأرضية — وقد قال أفلوطين بالرأى الثانى (Ennead., II, 1, 7.) ، وقال به سعيد الفيومى (أمانات ص ٥٩ . وينكر على بن ربّن الطبرى وجود الطبع الخامس (فردوس الحـكمة ص ١٢) ؛ ولـكنه فى موضع آخر (نفس المصدر ص ٢٠) يبين رأى أرسطو فى أن طبيعة الأفلاك خلاف طبيعة الأشياء الأرضية ، وهو يقرّ رأى أرسطو . فيما يختص بالآراء المختلفة فى جوهر الأفلاك قارن شذرة حفظت لنا من كتاب « الآراء والديانات » لأبى محمد الحسن النوبختى : انظر كتاب فرق الشيعة للنوبختى ط . استانبول سـنة ١٩٣١ . ص ٢٦ من المقدمة ؛ ولمعرفة أصل النص راجع هامش آخر القسم الثانى من هذا الـكتاب .

(٢) كتاب النجاة ص ٢٤٢ ؛ وقارن كتاب كرا دى ڤو Carra de Vaux عن ابن سينا ط . باريس ، ١٩٠٠ ص ١٩٣ .

(٣) راجع مايقوله أرسطو فى كتاب السماء De Coelo, IV, 2, 308 aff. عن مختلف المذاهب عند القـدماء الذين اعتبروا لـكل أجزاء الهيولى ثقلا ؛ وراجع Simplikios, De Coelo ط . برلين ١٨٩٤ ص ٦٧٦ وما يليها . وإن أبيقور وستراتون اللذان يذكرهما سمپليكيوس من بين القائلين بأن الأجسام كلها تطلب مركز العالم كلاهما يقولان بوجود الخلاء .

ويشير ناصر خسرو فى نقده لمذهب الرازى فى الهيولى إلى التناقض الذى يلزم عن مذهبه فى الجوهر الفرد . فهو يقول إن له حجماً ؛ ولكنه يزعم مع هذا أنه لاينقسم . ويسوق ناصر خسرو بعض الأدلة التى تقوم على الملاحظة ومشاهدة الواقع فيقول : لو أن جميع الكيفيات تنشأ عن تأليف الأشياء من أجزاء الهيولى ومن الخلاء لوجب أن تجتمع الشفوفة والخفّة والليونة فى شىء واحد ؛ لأنها مسبَّبة عن رجحان عدد أجزاء الخلاء على عدد أجزاء الهيولى . وكذلك يجب أن يجتمع الثقل والظلمة والصلابة ؛ ولكننا نجد خلاف ذلك لو قارنا الزئبق بالأرض والبلور بالشبَّة ؛ فالزئبق أثقل من الأرض ؛ ولكنه مع هذا أشف وألين منها ؛ وهذا يناقض مذهب الرازى[1] . ونحن نصل إلى مثل هذه النتيجة إذا قارنا البلور بالشبَّة[2] . ثم إنّ الرازى يطلق اسم النار على شيئين مختلفين[3] : الأول هو النار الأرضية ، وهى مضيئة ملوّنة حارّة ، ولايخترقها البصر خلافا للهواء . وهذا يناقض مذهب الرازى ؛ لأن النار بحسب هذا المذهب يجب أن تكون أشف من الهواء ، والثانى نار فلك الأثير ؛ وهى ،

---

(١) نجد عند أرسطو فى كتاب الطبيعة IV, 9, 217 b 16 ff اعتراضاً يشبه هذا الاعتراض فى الجملة ، وهو على مذهب يشبه مذهب الرازى ، وهو : الرصاص ، وإن كان ألين وأقل تماسك أجزاء من الحديد ، فهو مع ذلك أثقل منه . قارن فى ذلك كتاب الطبيعة لسمپليكيوس Simplikios ط . برلين ١٨٨٢ ص ٦٩١ ، وما يقوله ثيوفراست Theophrast فى كتاب De Sensu ، ٦٢ — ٦٣ عن مذهب ديمقريط .

(٢) زاد ص ٨١ وما يليها . يقول ناصر خسرو إن أصحاب الرازى عملوا على إضعاف هذا الدليل عليه بأن قالوا إن تعليل الرازى للكيفيات إنما ينطبق على العناصر فى صورتها الأولية ، لا فيما ينشأ عنها من مواليد ، ويرى ناصر خسرو أن مذهب الرازى لايسمح بما أراده أصحابه — انظر زاد ص ٨٢ والصفحة التالية .

(٣) يرجع هذا التمييز بين نوعين من النار إلى المذهب القديم القائل بمادة النار ὑπέκκαυμα التى يتكون منها فلك النار الواقع تحت فلك القمر وفوق فلك الهواء . انظر كتاب أرسطو Meteor. I,4, 341, b 13 . وكانت مادة النار هذه تعتبر غير مرئية — انظر شرح أوليمپيودوروس Olympiodoros على هذا الكتاب المتقدم لأرسطو ، نشره W. Stuve ، برلين ١٩٠٠ ص ١٨ ؛ وراجع كتاب يحيى النحوى Joannes Philoponos المسمى De opificio mundi ، ط. ليپتزج ١٨٩٧ ص ١١٨ ؛ وقارن الأشارات لابن سينا ص ١١٨ . وفيما يتعلق باستعمال لفظ الأثير فى تسمية فلك النار الواقع تحت فلك القمر انظر الزاد ص ٥٥ ومواضع كثيرة ؛ وقارن ملحوظة جولدتزيهر فى كتاب معانى النفس ، فى أبحاث الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جوتنجن ، القسم الفيلولوجى التاريخى ، السلسلة الجديدة ، مجلد ٩ (١٩٠٧) مقالة رقم ١ ص ٥٣ . ونجد ذكر هذه التسمية ، إلى جانب المؤلفين الذين ذكرهم جولدتزيهر ، عند ابن ربّن الطبرى فى فردوس الحكمة (ص ١٣ ، ٥٠٣ ، ٥٤٥) . وفى الكتاب السريانى المسمى «كتاب معرفة الحقيقة» وهو الذى نشره C. Kayser فى ليپتزج ، ١٨٨٩ ص ١٩٠ — ١٩١ . وإلى جانب هذا تستعمل كلمة الأثير عند الإسلاميين لتسمية مادة الأفلاك . انظر كتاب البيرونى فى مقالات الهند ص ١١٥ فى شذرة من رسالة بعث بها أرسطو إلى الاسكندر ، وهنا تذكر كلمة أيثر ، واللفظ السريانى هو أثير ؛ انظر عيون الحكمة . تسع رسائل لابن سينا ص ٣٢ ومواضع أخرى .

خلافا لمذهبه ، ليست حارة ، و إلا لوجب أن يُحَسَّ بهـا على الأرض ؛ وليست مضيئة ، و إلا لوجب أن تضىء الفلك وتمنع ضوء الـكواكب من اختراقها والوصول إلينا[1] . ثم يمضى ناصر خسرو فى ردّه على الرازى محاولا أن يثبت أنه لو كان مذهب الرازى فى حدوث النار صحيحا ثابتا لوجب أن يصير الهواء المضغوط فى الزقّ ماء ؛ ولما كان هذا غير الواقع فقد انهدم مذهب الرازى .

أما ما بقى من أدلة ناصر خسرو فسنذكرها عند الـكلام عن مذهب الرازى فى المكان .

٢ — المكان

ينسب ناصر خسرو للأيران شهرى أنه كان أول من قال بالمذهب الذى ذهب إليه الرازى ، ويقول إن ما فعله الرازى هو أنه أخذ هذا المذهب وألبسه ثوب الألحاد . وسأتناول ما يمكن ملاحظته من فروق بين مذهب الرازى ومذهب الأيران شهرى .

يرفض الرازى تعريف أرسطو للمكان τόπος بأنه سطح الجسم الحاوى اللامس للمحوى[2] ؛ وهو يميز بين نوعين من المكان : المكان الـكلّى أو المكان المطلق ؛ والمكان الجزئى ، كما فى زاد المسافرين ، أو المكان المضاف ، كما فى أعلام النبوة ص ٤٩ ، أو المكان المعهود ، كما فى كتاب الفِصَل جـ ٥ ص ٧٠ . ولفظ « المكان المطلق » يقابل على الأرجح عبارة أرسطو χωριστὸν διάστημα أو « البعد المطلق » كما فى كتاب الطبيعة Phys. IV, 6, 213a ؛ (وقارن فى نفس الـكتاب : κεχωρισμένος τόπος IV, 8, 214 b) . وأرسطو فى هذه النصوص ينقد لوكيپ وديمقريط وغيرهما من الطبيعيين الذين يقولون ببعد آخر مفارق غير ما للأجسام[3] . وقد يجوز أن أصل تسمية « المكان الـكلى » و « المكان الجزئى » ترجع من الوجهة اللغوية إلى اصطلاح أرسطو : κοινὸς τόπος أى المكان العام و إلى ἴδιος τόπος أى المكان الخاص ، كما نجد ذلك فى كتاب الطبيعة[4] ؛ ولـكن يوجد فرق من حيث المعنى ؛ فالمكان العام عند أرسطو (وهو باللاتينية Communis locus

---

(١) زاد ص ٨٣ ، ٨٨ وما يليهما . (٢) Phys. IV, 4, 212 a 5 .

(٣) ἕτερον τῶν σωμάτων χωριστὸν διάστημα ؛ وقارن كتاب سمپليكيوس Physik, 624, 637 . وكثيراً مانجده عنده كلة χωριστός أو كلة κεχωρισμένος τόπος أو διάστημα للدلالة على المكان المطلق .

(٤) IV, 2, 209a 32 .

يتعلق وجوده بوجود العالم المتناهى ، وخصوصا الفلك ، ويتوقف عليه ؛ على حين أن وجود المكان الخاص يتوقف على وجود الأجسام الجزئية ؛ أما المكان الكلّى عند الرازى فهو غير متناهٍ ولا يتعلق بالعالم[١] .

فالمكان الكلى لا يتعلق بمُتَمَكِّن[٢] . وهو قد يوجد من غير متمكِّن ، والمسافة بين نقطتين فيه هى هى أيًا كان نوع المتمكِّن فيها ؛ كما أن داخل القارورة يكوّن مكانا هو هو أيا كان نوع السائل الذى يملؤها[٣] ؛ والمكان الكلى يشمل الخلاء والملاء[٤] ؛ هو يُحَدّ وينقسم تَبَعاً للمتمكّن ؛ والمتمكّنات ، بمقتضى تعريفها (ex definitione) ، توجد فى المكان ؛ وهى بطبيعتها متناهية . والمكان الكلى يزيد امتداده على امتداد المتمكّنات فيه ، وهى لاتُحدّه فى جملته ؛ لأنه غير متناهٍ . ولو قلنا بمكان متناهٍ ينتهى بحدود هذا العالم لما استطعنا أن نجيب عند سؤال من يسألنا عمّا يوجد خارجه ؛ فلا ينبغى أن نتمسك بالقول بمكان متناهٍ . والمكان الكلّى لا نهاية له ، وكل مالا نهاية له قديم ؛ فالمكان قديم .

وإن تصوُّر المكان على هذا النحو ، وانحلال تلك الصلة الضرورية التى تربط المكان بالجسم ، يقتضى ، كما أشرنا من قبل ، رفضَ ما نشأ عن أصول أرسطو من إنكار الخلاء والقول بأنه شىء لا يمكن أن يتصوره العقل . والمكان الذى وراء حدود هذا العالم هو فضاء[٥] . ولكن فى داخل هذا العالم أيضا يوجد جوهر الخلاء ؛ وهو ، إلى جانب الهيولى ، المبدأ الثانى الذى يؤلّف معها الأجسام[٦] . وجوهر الخلاء يوجد فى الأجسام على صورة أجزاء

---

(١) وفيما يختص بالأصل الذى يرجع إليه لفظ « المكان الكلى » نستطيع أن نذكر ، إلى جانب ما ذكرناه لأرسطو ، عبارة καθόλου τόπος عند يحيى النحوى ، وهى تطابق عبارة المكان الكلى من حيث اللغة مطابقة تامة . ويستعمل فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية (جـ ١ ص ٢٢٦ من طبعة الهند) لفظ « البعد الشخصى » فى المعنى الذى يقصده الرازى من « المكان الجزئى » .

(٢) زاد ص ٨٦ وما يليها وص ٨٥ وما يليها ؛ واللفظ جايكير أو مكانگير يقابل اللفظ العربى : « متمكن » واليونانى τό ἐν τοπῳ واللاتينى locatum . والكلمة العربية : متزمّن تقابل اليونانية ἔγχρονον عند متأخرى اليونان .

(٣) انظر كتاب الطبيعة لأرسطو IV, 6,213a 15—19 ؛ وقارن المقاصد للغزالى ص٢٤١ ومايليها .

(٤) انظر إحصاء كتب الرازى رقم ١٣ فيما يلى .

(٥) وقد استعملت كلمة الفضاء بنوع خاص للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم .

(٦) جاء فى كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين الرّازى (جـ ١ ص ٢٤٦ — ٢٤٧) وفى كتاب المواقف للأيجى (مخطوط باريس ص ٢٦٠ ظ ؛ ويكمل الجرجانى ما قاله الأيجى) وفى كتاب الأسفار =

تتخلّل الهيولى . ويبرهن الرازى على أنه يوجد فى هذا العالم الخلاء والمكانُ الذى يتصل به

= الأربعة للشيرازى ، بعبارة متشابهة ،أن الرازى كان يقول إن للخلاء قوة جاذبة للأجسام؛ولذلك يحتبس الماء فى الأوانى التى تسمى سرّاقات الماء وينجذب فى الأوانى التى تسمى زرّاقات الماء (انظر مادة زرافات فى ملحق دوزى Dozy للقاموس) . ويقول الجرجانى فى شرحه للمواقف (مخطوط باريس ٢٣٩٤ ص٢٥٩و) إن الزرافات جمع زرّافة ؛ ويصفها بأنها أنبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ، ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعاً ، ويُسوّى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع ؛ فإذا مُلئت تلك الأنبوبة ماء ، ووضعت الخشبة على مدخلها بحيث تسده ، لم يخرج الماء من الطرف الآخر ؛ ثم إنه بقدر مايدخل الخشب فيها يخرج الماء ؛ وإذا وصلت الخشبة إلى الثقبة الضيقة ، ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء فى الأنبوبة لامتناع الخلاء . ويذكر البيرونى فى « الآثار الباقية » (ص ٢٦٣) وابن سينا فى الشفاء (Sufficientia) طبعة البندقية باللاتينية ص ٣٠ ظ — ٣١ و ، ص ٦١ من طبعة طهران) مذهبا يعلل فعل السراقات بقوة الخلاء الجاذبة ، ولكنهما لم يذكرا أصحاب هذا المذهب . ولم يكن بدٌّ من أن يظهر هــذا المذهب غير مقبول لدى من يأخذ بمذهب أرسطو ؛ لأنه يقوم على القول بوجود خلاء حقيق . ويذكر فخر الدين الرازى والشيرازى الاعتراضات الأرسطية التى وجهت إليه .

على أن أتباع أرسطو قالوا من جانبهم إن فعل السراقات والزرافات وما أشبهها دليل على عدم وجود الخلاء ؛ وأرسطو نفسه يرفض فى كتاب الطبيعة (Phys. IV, 6, 213 a) هذا الدليل وينسبه إلى انكساجوراس؛ ولكنه يوجد عند المتأخرين مثل يحيى النحوى (Joannes Philoponos, Physik,s. 569) . وكان استعمال هذا الدليل شائعا جدا عند المشائين الإسلاميين ؛ وفيه اتخذوا الأجهزة المائية التى وضعها فيلون (Philon) البيزنطى ، وإيرون (Heron) الإسكندرى ، وأتباعهم من الإسلاميين . انظر فى هذا كتاب P. Duhem, Roger Bacon et l'horreur du vide وهو كتاب عن روجر بيكون ، هو مجموعة مقالات عنه لمؤلفين متعددين بمناسبة مرور سبعمائة عام على ميلاده ، طبع فى اكسفورد عام ١٩١٤ ص ٢٤١ وما يليها . وفى المواقف ، مخطوط باريس ص ٢٥٨ ظ — ٢٥٩ و ، وفى الفِصَل لابن حزم (جـ ٥ ص ٧٠ وما يليها) تذكر الأدلة المستندة إلى فعل السراقات والزرافات والتى ذكرها الفلاسفة دليلا على عدم وجود الخلاء . (قارن أيضا دليلا يشبه هذه عند ناصر خسرو فيما يلى بعدقليل) . وقد يجوز أن الرازى رجع فى نقده للأدلة الأرسطية إلى المذهب الذى قال به ستراتون Straton فى الفراغ وتابعه فيه فيلون البوزنطى وخصوصا إيرون الأسكندرى (انظر كتاب إيرون المسمى Pneumatica ط . ليبتزج ١٨٩٩ ص١ — ٢٨) . وفيما يتعلق بمذهب ستراتون انظر بحث ديلز عنه : H. Diels, über das physikalische System des Strato ضمن أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم ، ١٨٩٣ ص ١٠١ وما بعدها . والفراغ يوجد ، حسب هــذا المذهب ، فى الطبيعة على صورة أجزاء متناهية فى الصغر تتخلل أجزاء الهيولى ؛ ولايمكن أن يوجد الخلاء المتصل إلا بطريقة صناعية مضادة للطبيعة (παρὰ φύσιν) ؛ ولما كان الخلاء ينزع إلى الامتلاء فإنه يجذب إليه أجزاء الهيولى المجاورة (Pneumatica ص ٨ ، ١٦) . ومن بين الأمثلة التى يذكرها إيرون على ذلك تأثير الخلاء الناشئ عن استعمال المحجمة فى ارتفاع اللحم فيها (قارن شرح هذه الظاهرة عند أفلاطون (Tim. C. 80) وعنـد أفلوطرخس (Plutarch, Quaestiones Platonicae, VII.) . ويشير فخر الدين الرازى (المباحث المشرقية جـ ١ ص ٢٣٦ — ٢٣٧) ، ويتابعه فى ذلك الشيرازى (الأسفار الأربعة ص ٣٤٤ ، يتصل نص الشيرازى فى الأسفار الأربعــة اتصالا وثيقا فى فى مسألة الخلاء بما ذكره فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية فى الموضوع نفسه ، ويصرح الشيرازى فى أول الكلام بذكر اسم فخر الدين ص ٣٤٣) ، إلى دليل لأصحاب الخلاء على قوة الخلاء الجاذبة يستند إلى هذه الظاهرة (انظر هوامش آخر الكلام عن مذهب الرازى ، ويجب ألا نغفل هذا التشابه بين مذهب الرازى فى الخلاء وبين مذهب إيرون الذى ذكرناه باختصار .

ولنلاحظ أيضا أن روجر بيكون حاول إبطال المذهب القائل بأن فى الخلاء قوة جاذبة حقيقية (انظر =

اتصالاً وثيقا بالبرهان الآتى الموجود فى الزاد (ص ١٠٤ وما يليها) وهو: لو فُرض أن الله أخرج من هـذا العالم شيئا (تفاحة مثلاً) فإن المكان الذى كانت تشغله يبقى رغم ذلك، وهو المـكان العام الـكلى الذى صار بعـد ذلك خلاء؛ وإذن فيمكن أن نتصور وجود الخلاء.

والمكان الجزئى يتعلق بالهيولى[١]؛ وهو يختلف عن المكان عند أرسطو بأنه لا يطلق على السطح الباطن للحاوى، بل يطلق على الامتداد فى الجهات؛ وهـذا لا ينفك عن معنى الهيولى، بل هو الذى يكوّن ماهيتها. وأول ما يجب أن يُفهم من الهيولى، كما يؤكد ناصر خسرو، هو الأجزاء التى لا تتجزأ[٢]، ويفهم منها بعد هذا الأجسام التى تتألف من هذه الأجزاء. والمسألة معقّدة فيما يختص بالأجسام بالنظر إلى أجزاء الخلاء التى فيها.

يوجه ناصر خسرو إلى تصور المكان على هذا النحو اعتراضا قديما وجهه أرسطو إليه. يقول ناصر إن تفرقة الرازى بين مكان كلّى ومكان جزئى باطلة؛ فالهيولى، وخصوصا الجزء الذى لا يتجزأ، والذى حجمه هو ماهيته، لها أبعاد، وهى عنـد الرازى — من حيث هى — مكانٌ جزئى، والشنيع فى هذا أن تكون موجودة فى مكان آخر أو فى خلاء[٣]. ثم إن ناصر فوق هذا يأخذ برأى ذكره أرسطو منسوباً لأنـكساجوراس، فيقول إن الذين يقولون بوجود الخلاء لا يعرفون ماهية الهواء[٤] (زاد ص ١٠٧ والتى تليها)؛ ويستدل أخيراً بأننا لو ملأنا إناءً لطيفَ الفم بالمـاء ثم نكسناه مغموراً فى ماء بحيث لا يدخله الهواء

= كتاب Duhem المتقدم ص ٢٥٦ — ٢٥٧) ويجب ألا نغفل تأثير المباحث العربية فى ذلك؛ ونستطيع أن نرجع التأثير إلى جانب كتاب الشفاء، إلى الـكتاب اللاتينى المفقود المسمى De inani et vacuo والذى يرجع Duhem (فى ص ٢٧٠ من كتابه المذكور) أنه ترجمة لمؤلف عربى. وهذا الـكتاب الذى أثر تأثيراً كبيرا فى تفكير أهل العصور الوسطى فى الغرب، يحتوى، كما أثبتته أبحاث Duhem، على محاولة التدليل على عدم وجود الخلاء استناداً إلى تجارب بالأجهزة المائية؛ ويجوز أن نقد الإسلاميين لمذهب الرازى سرى إلى هذا الـكتاب وأثر فيه.

(١) زاد ص ٨٦ وما بعدها، ص ٩٧، ١٠٣ وما بعـدها وص ١٠٦ وما بعدها؛ وأعلام النبوة ص ١٦.

(٢) يمكن أن يفهم من الزاد ص ٨٦ ومن مواضع أخرى أن عبارة «مكان جزئى» تستعمل أيضا بمعنى الجوهر الفرد.

(٣) قارن Aristoteles, Physique, IV, 8, 216 b.، والمقابسات للتوحيدى طبعة السندوبى، مصر ١٩٢٩ ص ٢٩٠، وكتاب النجاة لابن سينا ص ١٩٦، وكتاب كرّا دى ڤو عن ابن سينا ص ١٩٤.

(٤) قارن Phys. IV, 6, 216 a، والمقاصد ص ٢٤٣ وما بعدها.

لوجدنا أن الماء لا يخرج منه[١] ؛ وهـذا يدل فى رأى ناصر على أنه لا يمكن أن يوجد فى داخل الزجاجة مكان بلا متمكّن ؛ ولـكن لو أننا استعملنا بدل الزجاجة زقًّا ضيق العنق ، مملوءا بالماء ، فإن المـاء يخرج منـه حالاً ، لأن الزّق ينقبض ولا ينشأ عندنا مكانٌ خال (زاد ص ١٠٥) .

٣ — الزّمان

يقول البيرونى فى كتابه عن مقالات الهند (ص ١٦٣) : « وفرّق (الرازى) بين الزمان و بين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر ، بسبب ما يلحق العددية من التناهى ، كما جعل الفلاسفةُ الزمانَ مدة لما له أول وآخر ، والدّهرَ مدة لما لا أول له ولا آخر » .

نعرف من هذا النص ثلاثة اصطلاحات كان لهـا شأن عظيم فى فلسفة الزمان عند المسلمين ، وهى : الزمان ، والمدة ، والدهر ؛ فلنمعن النظر فيها .

إن معنى لفظ الزمان ، فى اصطلاح الفلاسفة ، يقابل معنى لفظ χρόνος (زمان) عند أرسطو ، وهو الذى يُعرّف بأنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)[٢] .

(١) قارن فى هذه التجارب مثلا كتاب فيلون فى الحيل الروحانية ومخانيقا المـاء الذى نشره كرّا دى فو ، باريس ١٩٠٢ ص ٢٥ .

(٢) كتاب الطبيعة IV, 11, 219 b ؛ ونجد هذا التعريف الأرسطاليسى للزمن عند الـكندى . انظر كتاب Liber de quinque essentiis فى رسائل الـكندى الفلسـفية التى نشرها باللاتينية ناجى (A. Nagi) فى الـكتاب الذى نشره Bäumker عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى م٢ كراسة ٥ ص٣٩ . ونجد فى الفلسفة الإسلامية أيضا تعريف أرسطو للزمان (Phys. IV, 12, 221 a) وهو التعريف الذى آثره أفلوطين واعتبره أدقّ (Ennead, I 1, 7, 9) ، وهو أن الزمان مقدار الحركة . انظر كتاب النجاة ص١٨٦ وما يليها ، وتسع رسائل ص ١٠ ، ٦٣ ؛ وقارن كتاب الأسفار الأربعة للشيرازى ص ٢٣٣ وكتاب Wolfson المتقدم الذكر ص٦٥٨ وما يليها . وينظر أرسطو فى العلاقة بين الزمان وبين النفس فى كتاب الطبيعة (Phys. IV, 14, 223 a) . ثم جاء الاسكندر الأفروديسى وتابعه سمبليكيوس (Simplikios, Physik, S. 758 ff.) . فأولا نص أرسطو بأنه يدل على أن الزمان يتوقّف على النفس من وجهين : الوجه الأول أننا ينبغى ألاّ ننسى أن الزمان من حيث هو عدد يحتاج إلى عادّ ، وهذا ما تقوم به النفس ؛ ومن هذا الوجه يتبين أنه لولا النفس لمـا وُجد من الزمان المعدود إلاّ محله (ὑποκείμενον) ثم إن هذا المحل ذاته يتصـل بالحركة ، وخصوصاً حركة الأفلاك ، والنفس هى الأصـل والمصدر فى كل حركة ، فلو لم توجد النفس لمـا وُجِدَ محلّ الزمان .

ونجد الدليل الثانى الذى ذكرناه ، موجوداً فى الفلسـفة الإسلامية عند ابن سينا وهو يسمى النفس علة وجود الزمان ؛ لأنها تسبب حركة الأفلاك التى هى شرط فى وجود الزمان . (عيون الحـكمة : تسع=

أمّا مذهب الرازى الذى حكاه البيرونى فى أمر المدة ، فله نظائر فى المذاهب المتعلقة بالزمان عند أصحاب المذهب الأفلاطونى الجديد . أنكر أفلوطين العلاقةَ الجوهرية التى جعلها أرسطو بين الزمان والحركة[1] ؛ وهو يعرف[2] الزمان بأنه διάστασις τῆς ζωῆς أى مدة حياة [النفس] ، وهو ، من حيث هو فى ذاته ، لا يقع تحت العدد ، والعدد كما فى نص البيرونى المتقدم ، يضاف إلى الزمان بتوسط حركة الأفلاك ، وهى لا تُوجِد الزمانَ ؛ ولكنها تظهره[3] .

وعند غير أفلوطين من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد نجد أن الزمان ، كما عند برقلس Proklos[4] ، يُفْصَلُ عن الحركة ، بل وعن النفس ، ويعتبر بالنسبة لهما مبدأً أعلى .

ونجد فى الفلسفة الإسلامية هذا التعريف الآتى الذى رفضه الفلاسفة الأرسطيون ، وهو أن الزمان مدّةٌ تعدها حركاتُ الفلك[5] . وهذا التعريف مطابق لتعريف الزمان عند أفلوطين وعند برقلس . وهو ، فى جوهره ، التعريفُ الذى حكاه البيرونى من جهة أخرى منسوبا إلى الرازى .

= رسائل ص ١٢ ؛ ويشير إلى ذلك فى كتاب النجاة ص ١٩١) . وذهب ابن رشد فى الشرح الكبير على كتاب الطبيعة (١٣١ من الطبعة اللاتينية لمؤلفات أرسطو ، البندقية عام ١٥٥٠ مجلد ٤ ص ٩٣ و) ، إلى أن الزمان ، من غير النفس العادّة ، إنما يُوجَد بالقوة (in potentia) لا بالفعل (in actu) . قارن فى هذه المسألة Albertus Magnus, Physik, L, IV, tract. III C. III. Opera. طبعة باريس ١٨٩٠ — ١٨٩٢ مجلد ٤ ص ٣٠٩ وما يليها .

(١) انظر Wolfson S. 654 ff. ؛ وقارن لهذا المؤلف كتاب فلسفة سبينوزا ، بالانجليزية ، كمبردج ١٩٣٤ ج ١ ص ٣٣٢ وما يليها .

(٢) Ennead III, 7, 11 .   (٣) Ennead. VII, 3, 12 .

(٤) انظر شرح برقلس على طيماوس ٣ نشره E. Diehl ليبتزج سنة ١٩٠٦ ص ٢٧ ومواضع أخرى . وقارن للمؤلف نفسه : الاسطقسات الإلهية (Στοιχείωσις θεολογική) نشره E. R. Dodds اكسفورد سنة ١٩٣٣ ص ٢٢٨ ، وراجع كتاب H. Leisegang عن فكرة الزمان والخلود فى الفلسفة الأفلاطونية المتأخرة ، وهو ضمن تاريخ فلسفة العصور الوسطى الذى نشره Bäumker عام ١٩١٣ مجلد ٣ كراسة ٤ ص ٤٢ وما يليها .

(٥) ذكر هذا التعريف Wolfson فى ص ٦٥٥ من كتابه نقلا عن إخوان الصفا (انظر Dieterici, S. 35 ، وطبعة بمباى ج ٢ ص ١٠) وهو مذكور فى المقابسات (ص ٢٧٨) للتوحيدى مع الردّ عليه . انظر ما يلى ص ٥٢ هامش رقم ٢ . ويعرّف الزمان تعريفاً كهذا فى كتاب الروضة الطبية لعُبَيْد الله بن جبرائيل بن بختيشوع (طبعة P. Sbath القاهرة ١٩٢٧ ص ٤٤) ، قارن مادة زمان للأستاذ دى بور فى دائرة المعارف الإسلامية .

وكلمة دَهْر من حيث الاصطلاح الفلسفى هى ترجمة لـكلمة αἰών اليونانية . قال أفلاطون (Tim. C. 37) : الزمان صورة للدهر εἰκὼν αἰῶνος ؛ وعلى هذا القول بنى أفلوطين القسم السابع من الـكتاب الثالث فى تاسوعاته (Ennead., III, 7) ، فهو يقول : الزمان مدة لحياة العالم السفلى الخاضع للتغيّر ، والذى هبطت إليه النفس فصارت فى الزمان (ἐχρόνωσεν ἑαυτήν) ؛ أما الدّهْر الذى يوجد فى الواحد وبالواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدى الأزلى الذى لا يتغيّر .

انتشر هذا الرأى بين أهل التفلسف من الإسلاميين أيضاً . ونجد قولَ أفلاطون المتقدمَ فى كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو ، فى هذه العبارة : الزمان إنما مُتَشَبِّهٌ بالدهر[١] .

يحكى ناصر خسرو عن الإيران شهرى (زاد ص ١١٠) ما يأتى ، ويقول إن الرازى تابعه فيه : الزمان جوهر لا قرار له (رَوَنْدَه ، گذرنده) ، والزمان والمدة والدهر أسماء ثلاثة لجوهر واحد ؛ والتناقض بين هذا القول وبين ما حكاه البيرونى عن الرازى من أنه فرّق بين الزمان والمدة ليس إلّا تناقضاً ظاهريًّا ؛ فالزمان الذى لا يقع عليه العدد ، والذى لا يتعلق بحركة الفلك ، والذى ربما لا يتعلق بالنفس على حسب رأى برقلس ، هو المدة ؛ والزمان نفسه فى حالة أخرى من حيث هو معدود ومُقَسَّم ، بحركات الفلك ، يسمى الزمان . والرازى ينكر ، فيما يظهر ، قول أهل المذهب الأفلاطونى الجديد بأن الزمان مدة بقاء العالم المحسوس ، والدهر مدة بقاء العالم المعقول ؛ وعنده أن المدة والدهر شىء واحد إلى حدّ مّا[٢] . ويؤيّدُ هذا

---

(١) انظر كتاب الربوبية طبعة ديتريصى ص١٠٧ ؛ وهذا يقابل ما فى التاسوعات Ennead. V, I, 4. — قارن Wolfson S. 662 ، وفيما يختص بالمعنى الفلسفى للدهر انظر المقابسات ص ٢٧٨ وص ١٥٤ ؛ وقارن فيما يلى مذهب ناصر خسرو فى الدهر . وابن سينا يميز (فى عيون الحكمة ، تسع رسائل ص ١١ — ١٢) بين الزمان والدهر والسرمد . والدهر هو نسبة الأشياء الثابتة التى توجد مع الزمان من غير أن توجد فى زمان ؛ أمّا السرمد فهو نسبة الأشياء الثابتة التى ليست فى الزمان بعضها إلى بعض ، والدهر من حيث ذاته هو من السرمد وهو بالقياس إلى الزمان دهر ، ومما تجب دراسته علاقة مذهب ابن سينا بمذهب الفلاسفة المدرسيين فى العصور الوسطى حيث نجد الـ (Aeternitas) (زمان الله) ، والـ Aevum (زمان الملائكة) والـ tempus (وهو زماننا) . ومذهب المدرسيين يماثل مذهب ابن سينا من وجوه كثيرة .

(٢) قارن المقابسات ص٢٧٨ ، حيث يقول أبو سليمان السجستانى : «ومن الناس من قال إنه (الزمان) مدة تَعُدُّها الحركة ؛ وهذا الحدّ يوهم أن الحركات كالمكيال للمعنى المفهوم من اسم الدهر ، وليس هذا معنى الزمان على الحقيقة» ؛ وقد ذُكِرَ رأى كهذا فى العلاقة بين الزمان والدهر (وفى اللاتينية adhar) فى كتاب الشفاء لابن سينا (يسمى فى اللاتينية Sufficientia II, 6, fol. 33 a) .

ما جاء فى كتاب أعلام النبوّة من أن الرازى بَيَّن الفرق بين الزمان المطلق والزمان المحصور ؛ ور بما يكون هذان الاصطلاحان مقابليْن لما نجده من اصطلاحات عند يمبليخوس (Jamblichos) و برقلس Proclos مثل χωριστὸς χρόνος و ἀχώριστος χρόνος[١] . والا χωριστὸς χρόνος عند برقلس مبدأ إلهى ليس بمتغيّر فى باطنه ، ولا يتحرّك إلّا من ظاهره ، أما الا ἀχώριστος χρόνος فله قسط من الحركة ، والسكون والفساد ، و ينطبق عليه ما قاله أرسطو عن الزمان[٢] .

يقول أبو حاتم الرازى فى أعلام النبوة[٣] : « وطالبته (الرازى) فى مجلس آخر وقلت له : أخبرنى ، ألست تزعم أن الخمسة قديمة ، لا قديم غيرها ؟ قال : نعم ؛ قلت : فإنّا نَعْرِف الزمان بحركات الأفلاك و بمرّ الأيام والليالى وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات ، فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟ قال : لا يجوز أن تكون هـذه قديمة ؛ لأن هذه كلّها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها ؛ والفلك وما فيه محدث . وهذا قول أرسطاليس فى الزمان . وقد يخالفه غيره ؛ وقالوا فيه أقاويل مختلفة ؛ وأنا أقول إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور ؛ فالمطلق هو المدّة والدهر ، وهو القديم ، وهو متحرك غير لابث ؛ والمحصور هو الذى يُعْرَفُ بحركات الأفلاك و بجرْى الشمس والكواكب ؛ و إذا ميّزتَ هذا وتوهمتَ حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق . وهذا هو الأبد السرمد ، و إن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور . قلت : فأوجدنى للزمان المطلق حقيقة نتوهمها ، فإنا إذا رفعنا حركات الفلك ، ومرّ الأيام والليالى ، وانقضاء الساعات ، عن الوهم ، ارتفع الزمان عن الوهم ، فلا نعرف له حقيقة ، فأوجدنى حركة الدهر الذى ذكرت أنه الزمان المطلق .

قال : ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طُف طُف طُف ، هو شىء لا ينقضى ولا يَفْنَى ، وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمانَ المطلق » .

---

(١) انظر Simplikios, Pysik, 767 und 795 وقارن كتاب E. Zeller عن فلسفة اليونان ، بالألمانية جـ ٣ قسم ٢ ص ٧٠٧ هامش ٤ .

(٢) نجد تفسيراً لرأى أفلاطون من مرتبة أسبق ، عند أفلوطرخس . هو يرى (Quaest. Platon. VIII, 4, 1007) ، أنه كان يوجد قبل حدوث العالم (يقول افلوطرخس بحدوث العالم خلافاً لأهل المذهب الأفلاطونى الجديد) شىء هو أشبه بهيولى من الزمان غير منظّمة ولا مقدّرة ، والزمان لا يوجد إلا بعد خلق العالم وما يصحبه من حركة منتظمة .

(٣) ص ٤٦ وما بعدها من نشرة Orientalia ، ص ٣٠٣ وما بعدها من نشرة القاهرة .

فالزمان المطلق[١] من حيث الجوهر هو عين المدّة والدهر[٢] . والزمان المحصور هو زمان أرسطو[٣] ، وهو الذى يسمى زماناً[٤] من غير زيادة فى التّسمية[٥] .

وقد ذكر ناصر خسرو[٦] — مع شىء من النكير — نصًّا من شأنه أن يبيّن طريقة الرّازى فى تناول مسألة الزمان والمكان : يحكى ناصر عن الرازى أنه قال : « العاقل من يلتمس لإثبات الزمان والمكان دَليلَ العَوَامّ الذين لم تفسد بديهةُ نفوسهم ولم تتأثّر بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يبحثون عن المنازعات . وقال الرازى: سألت مثلَ هؤلاء الناس، فأجابوا : عقولنا تشهد أنه يوجد خارج العالم فضاء (گُشَادَگِى) يحيط به ، ونعرف أيضا أنه لو رُفِعَ الفلكُ ودَوَرَاتُه لوُجد شىء يجرى علينا دائما وهو الزمان »[٧] .

---

(١) نجد عند ابن زيلة ، تلميذ ابن سينا ، استعمالا للفظ الزمان المطلق لا يتفق مع اصطلاح الرازى ، لأنه استعمال أرسطاطاليسى ؛ يقول ابن زيلة فى شرحه على رسالة حىّ بن يقظان لابن سينا (نشرها مهرن ليدن ١٨٨٩ص ١٢ — ١٣) إن الزمان المطلق يتعلق بحركة الفلك الأقصى التى بلغت من غاية السرعة والاستواء والاتصال إلى أن جُعل الزمان المطلق من متعلقاتها دون غيرها من الحركات .

(٢) انظر أول الكلام عن الزمان فيما تقدم .

(٣) ينطبق هــذا أيضا على حسب رأى سمبليكيوس (Simplikios, Physik,s. 795) على الـ ἀχώριστος χρόνος الذى قال به برقلس انظر ما تقدم ص ٤٩ وما يليها .

(٤) انظر نص البيرونى المتقدم .

(٥) على أن مذهب الرّازى فى الزمان ، وهو يتصل بمذاهب القدماء اتصالا لا مراء فيه ، يتخذ صبغة خاصة ، بسبب قوله بقــدم العالم . وقد يستلفت نظرنا التقابل العرضى الذى بين مذهب الرازى ومذهب الدهر عند الإيرانيين ، وهو المذهب الذى يفرق بين زرفان أكنارك (الزمان المطلق) وزرفان دير [انك] خوتاى . وفى هذا المذهب ، كما فى مذهب الرازى (انظر ما تقدم من النصوص ، وما يلى فى الفصل التالى) يُعتبر وجود الزمان المحصور ، المتعلق بوجود العالم ، شيئاً عارضا منعزلا ، وهذا الجزء من الزمان تميز بسبب حوادث كونية عن الدهر ، وسيرجع إلى أصــله بعد نهاية هذا العالم . (قارن كتاب H. Junker عن المصادر الإيرانية لفكرة الدهر فى الفكر الهلّينى ، سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ص ١٢٥ — ١٧٨ . وانظر مقال نيبرج H. S. Nyberg فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان سنة ١٩٢٨ ص ٢١٧ وما يليها ، ومقالا آخر للمؤلف نفسه فى المجلة الأسيوية عام ١٩٢٩ ص ١٩٣ وما يليها ، وعام ١٩٣١ ص ١ وما يليها ، ص ١٩٣ وما يليها) . وقد يكون من المبالغة فى تقدير معرفة ابن حزم بمذاهب الإيرانيين الدينية ، أن نعتقد أنه عنــد ما قارن الرازى بالمجوس (كتاب الفِصَــل ﺟ ١ ص ٣٤) كان يفطن إلى هذا التشابه بين مذهبه ومذهبهم .

(٦) زاد ص ١٠٨ .

(٧) هذا المذهب الذى بيناه للرازى فى الزمان ، لم يذكر فى « رسالة فيما بعــد الطبيعة » (انظر ما تقدم ص ٣٧ هامش ٥) . يحاول المؤلف هنا أن يبرهن على تناهى الزمان (انظر مخطوط راغب ١٤٦٣ ص ٩٥ ظ) ، ويقول إن أصحاب أرسطو يجب عليهم القول بذلك لقولهم بتناهى المكان (انظر ص ٩٧ و) وهو يذكر فى ص ٩٧ و — ٩٨و ، مذاهب القدماء فى تناهى المكان وتكثر العوالم ، ويبين الأدلة التى توجه لإبطال ذلك .

وللتفرقة بين الدّهْر والزمان أهميةٌ أساسية فى مذهب ناصر خسرو فى الزمان[١] . فالدهر عنده هو مدّة بقاء المعقولات المجردة التى لا يجرى عليها تغيّر قط ؛ والعقل علة الدهر ؛ والدهر فى أفق العقل[٢] ؛ أمّا النفس فهى علة الزمان ؛ والزمان فى أفقها[٣] . ونجد فى زاد المسافرين[٤] هذا التعريف الآتى للزمان : الزمان هو تغيّر أحوال الأجسام[٥] . وهذا التعريف يختلف عن تعريف أرسطو ؛ ولكن يظهر أن ناصر خسرو لم يكن يعتبره مخالفاً لتعريف أرسطو ؛ لأن ناصر يُقرّ تعريف أرسطو للزمان ؛ وهو أنه عدد حركة الأفلاك[٦] .

ويشير ناصر خسرو فى نقده لمذهب الرّازى فى الزمان إلى مافى هذا المذهب من خُلف ؛ وهو أننا إذا دقّقنا النظر فى الزمان الذى يزعم الرازى أنه جوهر وجدنا أنه ليس إلا «الآن» ؛ أمّا الماضى فقد انتهى ، وأمّا المستقبل فلم يوجد بَعْد .

وإلى جانب هذا يبين ناصر خسرو مناقضة مذهب الرازى للاعتقاد بحدوث العالم ؛ ذلك أن مذهب الرازى يؤدى إلى أن الزمان ، من حيث هو مبدأ أزلى ، ينطبق على الله أيضا ؛ لان الرازى لا يُفرّق بين الزمان والدهر أو الأزل ؛ فالله فى الزمان ، ومُضِىُّ الزمان بالنسبة إليه حقيقة . ويلزم عن القول بحدوث العالم ، وبأن الله فى زمان ، أن جزء الزمان

---

(١) انظر زاد ص ١١٧ ، ص ٣٦٤ والتى تليها ، وص ٥٦٤ من الرسالة الملحقة بالديوان .

(٢) يقول ناصر خسرو بنوع آخر من الزمان ، إلى جانب الدهر ؛ وهو الأزل (زاد ص ١٩٥ ورسالة الديوان ص ٥٧٩) . والأزل يتعلق بالصانع ؛ هو إثبات وحدته التى يعجز العقل عن إدراكها ، والأزلية أثر صادر عن الأزل ، وهى الإبداع ؛ فيما يتعلق بالأبداع انظر الزاد ص ١٩٦ . ويرى ناصر خسرو أن إطلاق لفظ الأمر أو الإرادة على الإبداع ليس هو على سبيل الحقيقة ، بل على سبيل المجاز ، لأنهما لا يؤديان حقيقة معنى الإبداع ؛ والأزلية وسط بين الأزل وبين المبدَع الأول ، وهو العقل الذى يمكن أن يقال عنه إنه أزلى .

(٣) ومن الطريف أن نقارن هذا الرأى بالمذهب الذى يشبهه فى كتاب Liber de causis (المسمى بالعربية الخير المحض) وهو كتاب يرجع أصله إلى كتاب الاسطقسات الإلهية لبرقلس . وفى كتاب الخير المحض تُبين علاقة النفس والزمان والدهر على هذا النحو : النفس فى أفق الدهر سفلا ، وفوق الزمان (انظر كتاب الخير المحض ، نشره باردنهيفر ، فريبورج ، ١٨٨٢ ص٦٢) ويقابل هذه العبارة التى ترددت كثيرا بين السكولاستيين فى الغرب فى النسخة اللاتينية هذه العبارة Quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus (انظر كتاب الخير المحض المتقدم ص ١٦٥) .

(٤) ص ١١١ ، ١١٦ ، ٣٦١ .

(٥) يوجد مثل هذا التعريف عند سعيد بن يوسف الفيوى ، كتاب الأمانات والاعتقادات ص ٧١

(٦) رسالة — ديوان ص ٥٦٤ .

للتقدم على وقت الخلق — والذى كان الله فيه ولا عالم معه — قد انتهى . ولما كان لهذا الزمان آخرٌ فلا بد أن يكون له أول ؛ فالله متناه .

٤ — الأيرانشهرى ومذهب الرازى فى نشوء العالم

يظهر أن ناصر خسرو يعتبر أن الاختلاف فى مسألة وجود المبادئ الثلاثة ، وهى الهيولى والمكان والزمان ، مستقلة عن الله ، هو الفرق الفاصل بين الإيرانشهرى و بين الرّازى الذى ينتحل آراءه ، فى زعم ناصر خسرو . وقد يكون من أكبر الأسباب الداعية إلى هذا التمييز ، بين الرازى وصاحبه ، أن ناصر خسرو ، يَصِمُ الرازى بوصمة الإلحاد ؛ ومَرْجِعُ ذلك — على اليقين — هو مُجَاهَرَةُ الرازى بالطعن فى النُّبُوّة ؛ على حين أنه (خسرو) يُسْبِغُ على الأيرانشهرى ثيابَ المدح .

و إجابة الإيرانشهرى على المسألة التى أشرنا إليها ، إجابة تستلفت النظر جداً ؛ على أن قِلّة ما لدينا من معلومات فى هذا الموضوع تقف عقبةً دون فهم مذهبه يكاد لا يمكن التغلبُ عليها .

يقول الإيرانشهرى[1] : إن الزمان دليلُ علم الله ، و إن المكان دليل قدرة الله ، و إن الحركة دليل فعل الله ، و إن الجسم دليلُ قوّة الله ؛ وهذه الأربعة جميعُها قديمة وغَير مُتناهية[2] .

وثَمّ نصٌّ آخر يُكمِلُ ما نعرفه من النّص المتقدم ؛ فيُنْسَبُ إلى الأيرانشهرى أنه يقول[3] : المكان هو قُدْرَةُ الله الظّاهرة . ويُدَلِّلُ فيلسوفنا على هذا الرأى كما يلى : قُدْرَة

(١) زاد المسافرين ص ١١٠ .

(٢) يمكن أن يعتبر الجسم هو الهيولى فى هذا النص ، والتمايز بينهما يرتفع إلى حدما بسبب ما قد يكون الإيرانشهرى ذهب إليه من أن الهيولى موجودة بالفعل ؛ وهو قول يؤدى إلى أن تكون الصورة الجسمية ، فى مذهب أرسطو ، شيئاً زائداً لا لزوم له . على أن ناصر خسرو يقول إن مذهب الإيرانشهرى فى عدم تناهى ملك صانع عالم الأجسام (زاد ص ٣٤٣) ، أثر فى صاحب كتاب الأرواح والأملاك (وهو كتاب لم أستطع الاهتداء فى أمره إلى شىء) . تجرأ صاحب هذا الكتاب على القول بأن للبارىء أوائل بلا نهاية (وما يلى هذا ساقط من إحدى النسخ الخطية لزاد المسافرين) ، ولكل أول ثوانٍ بلا نهاية ، ولكل ثانٍ علوم بلا نهاية ؛ وقد يجوز أن هذا المذهب الغامض الذى يمكن إبطاله ، عند ناصر خسرو ، على أساس العلوم الرياضية ، هو مذهب فى الصدور .

(٣) زاد ص ٩٨ .

الله هى التى فيها المقدورات[1] ؛ والمَقْدُورات هى الأجسام المصوَّرة التى فى المكان ، ولما كانت الأجسام المصوَّرة — التى هى المقدورات — ليست خارج المكان ، ثَبَت أن الخلاء — يعنى المكان المطلق — هو قدرة الله التى فيها جميع المَقْدُورات[2] .

وعلى هذا فإن الإيران شهرى أتى بحلّ جديد من عنده لمسألة الصفات الإلهية ؛ وهى كبرى مسائل علم الكلام الإسلامى . ونستطيع أن نعتبر أن طريقة فهمه للصفات محاولة « للتعبير عن المعانى الفلسفية بألفاظ دينية »[3] ، أعنى ضَرْباً من التأويل ، وهو ما قد يقوله ناصر خسرو لعطفه على الإيران شهرى وعدم عداوته له .

ولكن ما هى العلاقة بين الصفات الإلهية ، إذا فُسِّرَت على هذا النحو ، و بين ذات الله من جهة ، و بينها و بين عالم المخلوقات من جهة أخرى ؟ هنا يتركنا ناصر خسرو بلا بيان ؛ وقد يجوز أن كلمة « ظاهر » فى عبارة « القدرة الظاهرة » ونحوها تدل على مذهب فى الصدور والفيض أو الظّهور والتجلّى ، مذهب من شأنه أن يجعل الهيولى والمكان و بقية الصفات الظاهرة تبدو كأنها نتيجة لتطور سابق على الزمان ؛ ولكن ربما يكون من العسير أن تنسجم نظرية الإيران شهرى فى الزمان — إن كانت متفقةً مع نظرية الرازى فى الزمان — مع هذا المذهب الصدورى ؛ لأنها تجعل للزمان انطباقا بالنسبة لله أيضاً ؛ ومن جهة أخرى ، فليس من الواضح إن كانت الصفات الأربع الظاهرة هى التى تكوِّن العالم كلَّه ، هذا العالم الذى هو أزلىّ كما يؤخذ من دليل الإيران شهرى على قِدَم الهيولى . وقد يظهر بسهولة للقارئ الملمّ بالفكر الحديث أنه يعرف الكثير من أقوال الإيران شهرى مثل قوله إن المكان صفة لله ؛ وقد يستطيع أن يتبين هنا أن الإيران شهرى قد خَطَا خطوةً فى الطريق الذى سلكته المذاهب الفلسفية الحديثة ، مثل مذهب سپينوزا وكثيرين غيره ، من

---

(١) نلمح هنا شيئا يسيراً من المعنى الثانى الذى تدل عليه مادة قدر وهو التقدير أو العدّ . وربما كان هذا هو الأصل الذى بنى عليه التكافؤ بين القدرة والمكان — فالمقدورات هى الأشياء المقدرة التى تذهب فى الجهات .

(٢) ربما نستطيع بمثل هذه الآراء أن نعلل التناقض الذى يوجد بين النصين المتقدمين حيث يسمى المكان قدرة الله ، وبين نص زاد المسافرين (ص ١٠٢ انظر فيما تقدم برهان الايران شهرى على قدم الهيولى) حيث نجد أن الهيولى ، دليل قدرة الله الظاهرة ؛ إن الهيولى هى فى جوهرها مقدورة ؛ أعنى أنها ممتدة تشغل مكاناً .

(٣) زاد ص ٩٨ .

اعتبار الامتداد صفة لله[١] . ولكننا يجب أن نَحْتَاطَ هنا أ كبرَ احتياط ؛ والمعلومات التى نجدها عند ناصر خسرو لا تسمح لنا بالوصول إلى نتائج عامة ذات شأن ؛ لأنهـا معلومات مُقْتَضَبَةٌ لا تكفى أساساً للوصول إلى نتائج هامة شاملة .

وعلى حين أن الإيران شهرى يعتبر الأصول الأربعة الأزلية صفات لله — وهذا ربما يجعل مذهبه قابلا للاتفاق ، فى شىء من الصعوبة ، مع العقيدة الإسلامية بأن الله وحده هو علة جميع الموجودات — فإن الرازى فى هذه المسألة يخالف الإسلام مخالفةً أشدّ .

ويتجلّى ابتداء العالمَ وما يلى ذلك من تطوره حتى يصل إلى فنائه الأخير ، كأنه عنـد الرازى إبانة لقصة نشوء الـكون ، وهى قصة فيها خمسة مبـادئ قديمة وهى : البارئ ، والنفس ، والهيولى ، والزمان ، والمـكان . وكل منها يفعلُ مستقلا عن الآخر .

وقد رأينا أن التمـايز بين الإيران شهرى و بين الرازى يبتدئ فى دليل كل منهم على قدم الهيولى ؛ فَعَلى حين أن دليلَ الإيران شهرى يقوم على قِدَم فعل الخَلْق ، وهذا يتضمن قِدَم وجود المخلوق ، و بالتالى قدم الهيولى ، نجد أن برهان الرازى ، بما أُدخِل فيه من تعديل ، لا يعارض القول بحدوث العالم ، بل هو ينبنى على القول بالحدوث . وعلى أساس هذا القول بالحدوث نفسه ينقد الرازى مذهبَ من يقول إن وجود الله وحده هو القديم . وهو يطرح هذا السؤال : هل خَلَقَ اللهُ العـالمَ بطبع أم بإرادة ؟ والرازى يوجه هـذا السؤال الذى له أ كبر الشأن فى الخلاف بين الكلام والفلسفة ، والذى يكوِّن الفـكرة المركزية فى كتاب التهافت للغزالى ، توجيهاً جديداً ، وهو يسير فى التدليل هكذا[٢] : نحن نرى بالتجربة أن الأفعال التى تصدر عن الفاعل بطبْعٍ ، تَعْقُبُ وجودَه بمقدار متناهٍ من الزمان ؛ ولو كان الله قد خلق العالم بطبع فى زمن معيَّن ، لوجب أن يؤدّىَ ذلك إلى أن وجودَ الله يتقدم على وجود العالم بمقدار متناهٍ من الزمان ، وبالتالى إلى أن الله ليس قديماً بل مُحْدَثاً . ومن جهة أخرى لو قلنا إن الله خلق العالم بإرادته لمـا استطعنا الإجابة عن هذا الاعتراض المحيِّر ، وهو اعتراض أثاره الفلاسفة أيضاً ، وهو : لماذا أراد الله أن يخلق العالم فى هذا الزمان المخصوص

---

(١) انظر فيما يتعلق بهذه المسألة فى الفلسفة القديمة وفى فلسـفة العصور الوسطى كتاب Wolfson ص ١٢٣ وما يليها . وكتاب بويمكر Bäumker عن ڤيتلو Witelo ضمن تاريخ فلسفة العصور الوسطى جـ ٣ كراسة ٢ سنة ١٩٠٨ ص ٤٤٧ وما بعدها .

(٢) زاد ص ١١٤ ، ١١٥ — وأعلام النبوة ص ٥٠ وما يليها .

دون غَيْره ؛ مادام الله قد كان وحده منذ الأزل ، ولا شيء معه ؟[١] يقطع الرازى هذه العقدة المستعصية ويجيب على الاعتراض بأنه يوجد مع البارئ مبادئ أزلية أخرى ، وتغيُّر العلاقة بين الله و بين هذه المبادئ أدَّى إلى إحداث العالَم فى زمن معين .

ولما كانت كل الصعوبات الفلسفية تزول بذلك فإن الرازى يقصّ فى هذه النقطة من مذهبه حكاية حدوث العالَم . وهاهى ، كما حكاها ناصر خسرو[٢] :

« وكان يقول (أى الرازى) : كان هذا القديمُ الثانى هو النفس ، وهى كانت حيّةً ؛ ولكنها مع ذلك جاهلة ؛ وكان يقول إن الهيولى أيضاً كانت قديمة ، ثم فُتِنَت النفس ، لجهلها ، بالهيولى ، وتعلّقت بها وجعلت منها صوراً لتنال بذلك لذّاتٍ جسمانية . ولكن الهيولى لم تَرْضَ بقبول الصورة ، وهربت من الانطباع بها ؛ فوجب على الله القادر الرحيم أن يُعِين النفسَ على الخلاصِ من هذا البَلاء ؛ وكانت هذه المعونة للنفس من الله سبحانه وتعالى بأن أحدث هذا العالَمَ ، وأظهر فيه صُوَراً قويةً طويلة الحياة ، بحيث أن الهيولى وجدت فى هذه الصور لذّاتٍ جسمانية وأحدثت الإنسان . ثم إن الله أرسل العقل ، من جوهر إلٰهيته ، إلى الإنسان فى هذا العالم ليوقظ النفس من هذا النوم فى هيكل الإنسان وليدلّها على ما أمرها الله سبحانه وتعالى به ؛ وهو أن هذا العالم ليس مقامها وأنها قد وقع منها خطأ على نحو ما ذكرنا أدّى إلى إحداث هذا العالَم . والعقل يقول للإنسان : « نظراً لأن النفس متعلقة بالهيولى ، فلتعلم أنه لو انفصلت عنها لم يبق للهيولى وجود » ، وذلك لتعرف نفس الإنسان عالمها العلويَّ ، إذا عرفت ذلك ، ولتحذرَ من هذا العالَم ، وتعودَ إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم . وكان يقول (الرازى) : إن الإنسان لا يصل إلى هذا العالم [العلوى] إلا بالفلسفة ، وكل من يتعلم الفلسفة ، و يعرف عالَمَه [الحقيقى] ، و ينجو من الألم ، ويتعلم العلم ، ينجو من هذه الشدَّة . أمّا النفوس الأخرى ، فإنها تبقى فى هذا العالم [السفلى] إلى أن تعرفَ جميعُ النفوس [المحبوسة] فى هيكل الإنسان ، هذا السرَّ عن طريق الفلسفة ، فتقصد عالَمَها [الحقيقى] ، وترجع جميعُها إليه . بعد ذلك يزول هذا العالَمَ [السفلى] ، وتَتَخلَّصُ الهيولى من علائقها ، كما كانت فى الأزل » .

---

(١) يقوم هذا التدليل على القول بحدوث العالم من جهة ، وعلى مذهب الرازى فى الزمان من جهة أخرى .

(٢) زاد ص ١١٥ ؛ وقارن أعلام النبوة ص ٥٠ وما بعدها .

٥ — مصادر فلسفة الرازى

يقول نجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبى، المتوفى عام ٦٧٥ هـ — ١٢٧٦ م، فى كتابه المسمى «المُفَصّل فى شرح المُحَصّل»(١) إن الحرنانية(٢) قد أثبتوا خمسة من القدماء: اثنان حيّان فاعلان، وهما البارئ تعالى والنفس. وسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيولى التى هى القديم الثالث، وهى منفعلة؛ لأنها تقبل الصور من واهب الصور؛ واثنان لا حيّان ولا فاعلان، وهما الدهر المراد به الزمان، والفضاء المراد به الخلاء.

وفى موضع آخر من المفصّل (ص ١١٠ ظ) ما يأتى: «وأما الحرنانيـة فزعموا أن سببَ حدوث العالم فى وقت حدوثه التفاتُ النفس إلى الهيولى على سبيل الاتفاق. الفرقة الثانية الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجسم(٣) وهم أيضا فريقان: الفرقة الأولى الذين قالوا إن الجسم مركب من الهيولى والصورة، وفسّروا الصورة بالحجمية والتحيز. والهيولى محل هذه الصورة على ما عرّفناك ذلك قبل. ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى، وهو قول الحرنانيين واختيارُ محمد بن زكريا الرازى. وزعم محمد بن زكريا أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلِّم الأول. وتفصيل مذهب الحرنانيين هو أنهم قالوا: القدماء خمسة: البارى تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء لا غير، وما عداها حادث، ثم قالوا: البارى تعالى تامّ العلم والحكمة؛ أمّا كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع

---

(١) المحصل لفخر الدين الرازى. ونص المفصل من مخطوط باريس ١٢٥٤ ص ٥٧ ظ — ٥٨ و وقد ذكر شمولدرز A. Schmölders ترجمة مختصرة لهذا النص وللنص التالى فى كتابه عن المدارس الفلسفية عند العرب ط. باريس ١٨٤٢ ص ١٢٧ وما بعدها. وقد ذكر كفولفسون Chwolsohn النص الأول فى كتابه عن الصابئة ومذهبهم، ط. بطرسبورج ١٨٥٦ جـ ٢ ص ٤٩٢.

(٢) يقول الكاتبى إنهم يسمون الحرنانية نسبة إلى رجل يسمى حَرْنان؛ انظر الفهرست لابن النديم ص ٣١٨.

(٣) الفرقة الأولى هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذى حدث منه العالم وكذلك المادة هما الجسم (مفصل ص ١٠٩ ظ)؛ ويعتبر من هذه الفرقة انكسيمنيس (فى الأصل انكسمالس) وهرقليط وديمقريط وانكساغوراس.

الأشياء لا يَعْرِض له سهو ولا غفلة؛ وأما إنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ، ويُفِيض على المواد من الصور ما هو أليق بها (... كلام غير واضح فى الأصل) لأغراض ومصالح ، لا على سبيل العبث (كلمة غير واضحة فى الأصل) ، ولا على سبيل السهو والغفلة ، بل جميع أفعاله تعلّل بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى (. . . . . بياض) ، والمراد من لفظة التمام فى قولنا إنه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى ؛ ثم إنه تعالى يفيض عنه العقلُ كفيْض النور عن القرص ، والمراد أنه سبحانه وتعالى علّة موجِبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، أى ليس بمتحيّز ولا حالّ فى المتحيز ، ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات ، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار ، بل بالإيجاب ؛ فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب ، وهو الذى صدر أولا عن البارى قصداً ، وما عداه عنه تعالى بواسطته ، بناء على أن الواحد حقا لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ وهذا مذهب الفلاسفة أيضا . ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالمًا بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال . وأما النفس فهى جوهر مجرد ، و إنها قديمة وعلة لحياة الأبدان وعلّيّتها لها إنما هى على سبيل الإيجاب كفيض النور عن قرص الشمس ؛ لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهيتها ولا العلوم التصديقية إلا بعد أن (١١١ و) تمارسها ، فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمى مثلا إلا بعد الممارسة ، وكذلك غيرها من الصنايع ، ولجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها فى القدم ؛ وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونَها قديمة ، حيث قال : لو كانت قديمة لتذكّرت أحوالها فى القدم ، ولعلمت كونها قديمة ؛ والتالى باطل فالمقدّم مثله ؛ لأنا نقول الملازمة ممنوعة (كلام غير واضح فى الأصل) أن لو كان لها شىء من العلوم قبل الممارسة ، وهو ممنوع ، بل هى قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم ، و إنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة ، وذلك إنما يكون بعد التعلّق بالأبدان ؛ و يجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان ؛ لأنهم يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهيولى ، وهذا يقتضى كونها عالمة فى الحكمة ؛ ثم قالوا : ولما كان الله تعالى تامّ العلم عَلِمَ بعلمه التام الذى لا يعزب عنه شىء أن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى

وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية ، وتكره مفارقة الأجسام ، وتنسى نفسها [و] وطنها الأصلى ومركزها الحقيقى ؛ ولما كان من شأن البارى تعالى رعايةُ الحكمة وسَوْسُ الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح عَمَد إلى الهيولى بعد تعلُّق النفس بها فركَّبها ضروبا من التراكيب ، أى أفاض عليها ضروبا من الصور ، فحصل منها أنواعُ المركبات مثل السموات والعناصر ، وركّب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل ، وقوله : والذى بقى فيها من الفساد ، فذلك لأنه لا يمكن إزالته ، جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يُقال : لو كان الرب تعالى تامّ العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض ، لكنا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد ؛ لأن أبدان الحيوانات صادرة منه وأنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتُها عن الموجودات ، فإن النار لا تكون ناراً إلّا وأن تحرق مايلقاها من الأجسام القابلة للاحتراق ، وإن كان فى ذلك الإحراق نوع فساد . ولولم يكن كذلك لما كانت النار ناراً ، ثم إن الله تعالى لما علم جهل النفس وتعلُّقها بالهيولى وعِشْقَها إياها وكراهية مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها ، وكان فى ذلك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمة أحكم الحاكمين ، تدارك هذا الفساد بأن أفاض عليها عقلا وإدراكا وصار ذلك العقل والإدراك سبباً لتذكُّر عالمها ، أعنى عالم الروحانيات ، ولعلمها بأنها غريبة فى هذا [العالم] (١١١ظ) ؛ وبأنها مادامت فى العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام ؛ وبأن جميع ما يعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل دفع لآلام ؛ فإن اللذات العاجلة ليس شىء منها سعادة محضة ، إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص جمّة ، وإن أقوى اللذات الجسمانية الوِقاع ؛ وذلك إنما كان لأن الفضلة التى هى المنى اجتمعت فى أوعيتها فاشتاقت الطبيعة إلى نفضها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ؛ ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونَفْرة متمكنة فى النفس ، وكذلك أقوى ما يُعد لذة ، بعد لذة الوقاع ، هو المطعم الشهىّ والمشرَب الهنىّ ، ثم إنه تعقبه آلام كثيرة ، ويتولّد منه أخلاط موجبة للأمراض مختلفة ؛ ويحتاج إلى نفض الفضلات ودخول الخلا والأماكن المنتنة القذرة . وعلى هذا القياس كل ما يُعد لذة فإنه لا يخلوعن نقائص وآلام كثيرة . وإذا عرفت النفس ذلك ، وعرفت بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك أن لها فى عالمها ، أعنى عالم الروحانيات ، اللذات الخالية من الآلام ، وأن ما يُعتقد فى هذا أنه لذة فهو فى الحقيقة

ليس بلذة ، بل ذلك على سبيل الظن والحسبان ، وسمِعَتْ قول المنادى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك » وتلا عليها : وإنّ إلى ربّك الرجعى ، وإن إلى ربك المنتهى ، وما عند الله خير وأبقى[1] ، اشتاقت إلى ذلك العالم كما يشتاق الغريبُ إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عِزّه ومسكن أقرانه وأحبابه ؛ وعلمت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلائق الدنياوية والدواعى الشهوانية . فإذا فارقت هذه الأبدان عرجت بعد المفارقة ، وبقيت هناك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة . ثم قالوا : مذهبنا هذا أجلّ المذاهب ، والتزيُّن به أفخر المناقب ، وبه تزول الشكوك والشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه ، فإن أصحاب القدم قالوا : لو كان العالمَ حادثا فلِمَ أحدثه الله تعالى فى هذا الوقت المعيّن وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكيما فلِمَ ملأ الدنيا من الشرور والآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لكان غنيا عن الفاعل ؛ والتالى باطل فالمُقَدَّم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حالَ وجوده أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلا للحاصل ، وإيجاداً للموجود ؛ والثانى أيضاً مُحالٌ لكونه منافياً لقدرته ؛ وأمّا انتفاء التالى فلأنّا نرى آثار الحكمة من الاتقان والإحكام وغير ذلك ظاهرةً فى هذا العالم ، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل (١١٢ و) حكيم عالم قادر مدبِّر ، والعلم به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين تحيّر الفريقان فى ذلك ، ولم يأت أحدُهما صاحبَه بجوابٍ شافٍ . وأمّا على الطريق الذى اخترناه فالإشكالات زايلة لا يَرِدُ علينا شيء منها ؛ لأنا لما اعترفنا بوجود الصانع الحكيم العالم القادر لا جرم قلنا بأن العالمَ حادث ! فإذا قال لنا أصحابُ القدم : ولِمَ حدث العالمَ فى هذا الوقت المعيّن دون ما قبله ومابعده ؟ قلنا : إن النفس لما تعلّقت بالهيولى فى ذلك الوقت ، فلهذا حدث العالمَ فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما علم أن ذلك التعلّق أعنى تعلّقَ النفس بالهيولى للفساد صَرَفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل الأحسن بحسب الإمكان ، وهو الوجه الذى عليه الآن ، إذ لا يقبل[2] من الكمال إلا هذا الوجه ، ولو أمكن وجه آخر من الكمال

(١) كان محلّ هذه الآيات بياض فى الأصل ؛ وقد عثرت على فصل عنوانه : « فى بيان النفس » فى آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال ، والغالب أنه كتاب الفوز الأصغر لابن مسكويه ، وهو حكاية عند مذاهب الحرنانيين ؛ ومنه أكملت هذه الآيات (المترجم) .

(٢) الكلمة فى الأصل غير واضحة .

خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكمل والأحسن ومختاراً الأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة . وأما قولهم لو كان صانع العالم حكيما فلِمَ ملأ الدنيا من الآفات والشرور ؟ قلنا : لأنه لا يمكن تجريدها ، كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه يُنْتَفع به إلا وأن يكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه يُنتفَع به إلا وأن يكون بحالة لو ماسّ إصبع برى عن الجناية لقطعه ؛ وإذا كان لا يمكن تعريتها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلّق ، صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن ، فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح فى الحكمة التامة والعلم التامّ ، فزال الشبهة المذكورة »

يوجه الكاتبى إلى هذا المذهب اعتراضين[1] : الأول : خاص بسبب تعلّق النفس بالهيولى ، فيقول : تعلّق النفس بالهيولى فى وقت معيَّن ، بعد أن كانت غير متعلقة بها ، إنْ كان ذلك لا عن سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير مُرَجِّح ، وهو باطل بالضرورة ؛ إذ لوْ جاز وقوع التعلُّق بلا سبب ، لجاز حدوث العالم بكلّيته لا عن سبب ، ولزمكم نَفْيُ الصّانع ، وأنتم لا تقولون به . وإن كان التعلق عن سبب ، عاد الكلام فى ذلك السبب ؛ فإما أن يَتَسَلْسَل ، أو أن ينتهى إلى التّرجيح من غير مرجح ؛ وكلاهما محالان . وهذه هى الصعوبة التى تلزم عن القول بحدوث العالم ، كما بيَّنها الحرنانيون فى نقدهم له . وملخص الاعتراض الثانى هو : لماذا لم يمنع الله النفس من التعلّق بالهيولى ؟ لو علم الله عند ميل النفس إلى التعلق بالهيولى أنَّ تعلّقها بها سببٌ للفساد والشرور ، لزم المحال ؛ لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من التّعلق ، لزم كونه مغلوباً للنفس ، غيرَ صالح للإلٰهية ؛ وإن كان قادراً على منعها ، ومع ذلك لم يمنعها ، كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، فلا يكون تامّ العلم والحكمة ؛ لأنه يجرى فى مُلكه ما لا يشتمل على المصلحة . يقول الكاتبى إن الحرنانيين أجابوا على الاعتراض الأول بقولهم : « إن النفس عندنا مختارة[2] ، فاختارت التعلّق بالهيولى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ؛ لأن المختار يجوز أن يرجّح أحد مَقْدُورَيْهِ على الآخر من غير مرجِّح ، كما أنكم تقولون : العالم إنما حدث فى الوقت المعيّن ، لأن الله تعالى اختار حدوثه فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ، لا لمرجّح ، لكونه مختاراً » . وأجابوا على

---

(١) ص ١١٢ و — ظ .   (٢) ص ١١٢ ظ

الاعتراض الثانى بأن هذا التعلق غير مخالف للحكمة ، بل فيه حكمة عظيمة ، هى أن الله علِمَ أن الأصلح أن تتعلق النفس بالهيولى ، لتعرف مضارّ ذلك ، وتمتنع عن مخالطة الجسمانيات . والنَّفْس كذلك جاهلةٌ ، قبل التعلّق ، بحقائق الأشياء ، وعادمة الكمالات والفضائل ، فتعلقت بالهيولى ، لتكون آلةً مُعِينَةً لها على اكتساب الفضائل والعلوم . وهذان الغرضان لا يتحققان إلاّ بتعلّق النّفس بالهيولى ؛ ولذلك فإن الله لم يمنع التعلق[1] .

وليس ذكر الكاتبى لاسم الرازى ، فى أول النص المتقدم ، مجرَّدَ اتفاق ومصادفة ، فإنّ بين مذهب الرازى ، و بين هذا المذهب المنسوب للحرنانية ، شَبَهاً كبيراً ظاهراً لِلْعِيان ، فالمبادئ الخمسة القديمة ، هى عند الحرنانيين كما عند الرّازى . وكذلك نجد عند الحرنانيين الذين يتكلم عنهم الكاتبى أن الدهر هو الزمان وأن المكان هو الخلاء ؛ هذا إلى أن بيان مَيْل النفس للهيولى وتعلّقها بها وتركها لعالمها هو عند الطرفين واحد فى الجملة ؛ فالنفس ، لجهلها ، تعشق الهيولى وتتعلق بها وتريد بواسطة الهيولى أن توجد الأجسام المصوَّرة ؛ والله يتدارك رغبة النفس ، ويضع الصُّورَ فى الهيولى ، ويخلق هذا العالم ؛ ولكنه لم يشأ أن يترك النفس فى انحطاطها ، فأرسل إليها العقل لِيُخَلِّصَها من قيود التّعلق بالهيولى وليبيّنَ لها طريقَ الوصول إلى عالمها الحقيقى . ومن حيث التفاصيل نستطيع أن نلاحظ أن الحرنانيين ، الذين يحكى عنهم الكاتبى ، هم والرازى ، يقولون إن مذهبهم — القائم على تكثُّر المبادئ ، يُبَيِّن سببَ حدوث العالم فى الوقت المعين الذى حدث فيه و إنه يتضمن الردَّ الوحيد الصحيح على القائلين بقدم العالم . ثم إن الرازى[2] والحرنانيين جميعاً ، كثيراً ما يستندون فى أدلتهم إلى افتراض وجوب الحكمة والإتقان فى أفعال البارئ ؛ على أن هذا النوع من التدليل كثيرا ما استعمله غيرُهم ؛ وأدلّة أبى حاتم ، التى استند إليها فى ردّه على الرازى ، تتفق اتفاقا كبيراً مع الأدلّة التى يذكرها الكاتبى فى الردّ على الحرنانية . وقد بيَّن أبو حاتم[3] ، كما بيّن الكاتبى كذلك ، أن مذهب خصومه لا يبيّن بوجه من الوجوه سببَ حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه ؛ وكلاهما يسأل هذا السؤال : لماذا لم يمنع البارئُ النفس من التعلّق بالهيولى ؟ والإجابة التى ينسبها الكاتبى للحرنانيين تنطبق إلى حدّ

---

(١) ١١٢ ظ — ١١٣ و .

(٢) تجد هذا الدليل كثيرا جدا فى كتاب أعلام النبوة ؛ قارن إحصاء مصنفات الرازى رقم ٢٣، ٢٤

(٣) أعلام النبوة ص ٥٢ وما بعدها .

كبير على الإجابة التى حكاها أبو حاتم عن الرازى[١] . قال الرازى إن الله لم يمنع النفس الجاهلة من التَّجبُّل فى هذا العالم لتعرف وبال ما اكتسبت ولتنتهى وتزول شهوتها وتعود إلى عالمها بعدمعرفة مافى هذا العالم من وبَال. وأُحِبّ أن أشير هنا ، من غير إصرار ولا تأكيد ، إلى أنّ ما حكاه الـكاتبى من مذهب الحرنانية فى اللذة يطابق رأياً معروفاً للرازى ؛ فقد كان الرازى يذهب إلى أن اللذة ليست شيئاً سوى الراحة من الألم[٢] .

وقد يجوز أن نفترض أن حكاية الـكاتبى ترجع بنصها إلى الرازى ؛ أمّا نسبة هذا الـكلام للحرنانيين فليس لها شأن كبير ، إذا أدركنا أن المعارف والآراء المتّصلة بالحرنانيين فى الأخبار الإسلامية ، وخصوصاً عند المتأخرين ، كانت غامضة مبهمة إلى أقصى حدود الغموض والإبهام . وهنا تظهر أهمية ما حكاه المسعودى[٣] من أن الرازى ألّف كتابًا عن الصّابئة ؛ ويمكن الظن أن الرّازى فى هذا الـكتاب كان يُبيِّن آراء الصابئة ، أو أنه كان ينسب إليهم آراء قد ابتدعها هو .

ولا بد أن نذكر هنا هذه المعلومات الآتية : يقول نصير الدين الطوّسى فى شرح الإشارات : « ومن جملة القائلين بالهيولى المجرَّدة الحرنانيون الذين قالوا بأن المبادئ خمسة : هيولى ، وزمان ، وخـلاء ، ونفس ، وإله »[٤] . وينسب الأيجى إليهم فى كتاب المواقف القول بأن النفس قد عشقت الهيولى نظراً لتوقّف كمالاتها عليها ، فحصل من اختلاطهما أنواع المـكوّنات[٥] . ويقول الشهرستانى[٦] : « نقلت الفلاسفة عن غاذيمون[٧] أنه قال : المبادئ الأولى خمسة[٨] ἀρχαί : البارئ تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمـكان ، والخـلاء ؛

---

(١) أعلام النبوة ص ٥١ وما بعدها .

(٢) زاد المسافرين ص ٢٣١ وما يليها . قارن P. Kraus, Rāziana I, Orientalia, 1935, 3 . S. 306 ff

(٣) مروج الذهب جـ ٤ ص ٦٨ . وذكر ذلك كثولفسون فى كتابه عن الصابئة جـ ٢ ص ٣٧٣ .

(٤) مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ١٠٧ ظ .

(٥) المواقف مخطوط باريس رقم ٢٣٩٤ ص ٥٣٢ و . (٦) كتاب الملل والنحل ص ٢٤١ .

(٧) Agathodaimon ، وهو فى أخبار العرب رئيس الصابئة .

(٨) انظر مختلف الفرق القائلة بالمبادىء فى كتاب ل . ماسينيون عن الحلاج ص ٦٣٠ . وتذكر عبارة « الجواهر الخمسة » فى كثير من المذاهب الفلسفية الإسلامية ، وهى تدل عند الـكندى على الهيولى ، والصورة ، والحركة ، والمـكان والزمان (انظر رسالته عن الجواهر الخمســة ضمن رسائله المتقدم ذكرها ص ٢٨ وما بعدها . وثم كتاب عرف منحولا لانباذوقليس عنوانه « الجواهر الخمسة » . وقد نشر كاوفمان D. Kaufmann ، الشذرات، التى حفظت من هذا الـكتاب باللغة العبرية فى كتابه المسمى « دراسات عن سلمون =

و بعدها وجود المركبات ؛ ولم يُنْقَل هذا عن هرمس » . و يُحتمل أن يكون هذا النص مَغْلوطاً ؛ ولعل الخلاء والمكان شيء واحد ، وأن النص الصحيح هو : « والمكان ، وهو الخلاء » . وقد يكون من الجائز أن الهيولى والزمان ، إلى جانب غيرهما ، كانا يعتبران فى الأصل ، مبدأين قديمين . وأيًّا ما كان الأمر فإن نصّ الشهرستانى هذا ذو أهمية فى مسألة العلاقة بين الرازى و بين ما نُقِلَ عن هرمس من جهة ، و بينه و بين الصابئة من جهة أخرى . على أن الباحث لايستطيع أن يشرع فى دراسة هذه العلاقة دراسةً جَدِّيّة إلا بعد أن يتبدّد بعض الظلام الذى لا يزال محيطاً بجميع المسائل الخاصة بالصابئة . وغاية ما نستطيع اليوم أن نفعله هو أن نتساءل عن تلك العلاقة من غير أن نحاول الإجابة .

وقد أشار شِيدر[١] وتابعه پولوتسكى[٢] إلى الشّبه والاتصال بين ما ذهب إليه الرّازى فى أمر تجبّل النفس و بين ما يشبه ذلك فى مذهب الثّنانية . والبيرونى يقرر فى رسالته عن كتب الرازى[٣] أن الرّازى متأثر بالمّنانية ؛ ولكن من البيّن أن الرازى ليس من أصحاب مانى . و يدل على ذلك ، اسمُ أحد كتب الرازى ، وهو[٤] : « كتاب فيما جرى بينه و بين سِيَسَنْ المنّانى Σισίννιος » ؛ و يقول ابن أبى أصيبعة إن الرازى بيّنَ فى هذا الكتاب خطأَ آرائه وفسادَ أحكامه .

والآن فلنبحث ، مصدر آراء الرازى الفلسفية .

جاء فى كتاب أعلام النبوّة[٥] أن الرازى يقول لأبى حاتم : « وقد عرّفتُك أن

= ابن جبرول ، بودابست ١٨٩٩ ص ١٧ — ٥١ ... وانظر أيضاً كتاب پلاثيوس M. Asin Palacios عن ابن مسرّة ومدرسته ، بالأسبانية ، مدريد ١٩١٤ ص ٤٠ ومابعدها ... والجواهر الخمسة فى الكتاب المنسوب لأنباذوقليس هى : الهيولى الأولى ، والعقل ، والنفس ، والطبيعة ، والهيولى الثانية ... قارن إلى جانب ما تقدم كتاب جويار St. Guyard المسمى شذرات متعلقة بمذهب الإسماعيلية ، وذلك ضمن الملاحظات والمقتبسات من المكتبة الأهلية بباريس م . ٢٢ ، ١٨٧٤ ، ص ٢٢٠ . فى هذا الكتاب نص ينسب للخليفة القاطمى المعزّ ، نجد فيه أن الخمسة الجواهر الآتية تعتبر خمسة أشياء صادرة عن مبدأ ، وهى : الروح والنفس ، وهما حيان ، ثم الهيولى المنفعلة ، ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولامنفعلان — وجويار يترجم كلمة ملاء بكلمة temps أعنى الزمان . انظر نفس المصدر ص ٣٤٢ ملاحظة رقم ٢٠ .

(١) فى بحثه عن نظرية الإنسان الكامل المتقدم الذكر ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٢) C. Schmidt und H. J. Polotsky : Ein Mani-Fund in Ägypten, ط. برلين ١٩٣٣ ص ٧٠ .

(٣) ترجمها روسكا J. Ruska بمجلة إيزيس Isis مجلد ٥ عام ١٩٢٢ ص ٢٦ — ٥٠ .

(٤) انظر إحصاء مؤلفات الرازى فيما يلى رقم ٢١ .

(٥) ص ٤٨ .

أرسطاطاليس كان يعتقد ما تقوله أنت ، وقد خولف فيه ؛ وقول أفلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقده فى الزمان ، وهذا عندى أصوب الأقوال » .

ويقول الرازى أيضاً[١] : « والذى أقوله أيضا فى باب المكان هوقول أفلاطون ، والذى قد تَشَبَّثْتَ به أنت (يقصد أبا حاتم) هو قول أرسطاطاليس ؛ وأنا فقد وضعت فى المكان والزمان كتاباً ؛ فإن أردتَ الشفاء فى هذا الباب ، فانظر فى ذلك الكتاب » .

ويدل على عناية الرازى بدراسة أفلاطون اسمُ كتابين من كتبه : « كتاب العلم الإلهى على رأى أفلاطون » ، و « كتاب تفسير أفلوطرخوس فى كتاب طيماووس »[٢] .

على أنه قد ذُكرت فى مأثورات الإسلاميين المتأخرين ، التى يمكن اعتبار الرازى مصدراً لها فى الجملة مجموعة آراء فى العلم الطبيعى تحمل اسم أفلاطون ، وهى : القول بقدم الهيولى ، وهو يوضع فى مقابلة مذهب أرسطو فى قدم العالم[٣] ؛ وإنكار أن يكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ؛ والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط متّصل غير مركب[٤] ؛ والرأى القائل بأن الجسم ، من حيث هو جسم ، يفنى إن تجاوزت قسمته حدًّا معيناً ، فيعود هيولى[٥] . وقد اعتُبِر أن من آراء أفلاطون أيضاً الرأى القائل بوجود مكان حقيقى ذى

---

(١) أعلام النبوة ص ٥٠ . (٢) انظر إحصاء مصنفات الرازى رقم ٦ ، ٧ .

(٣) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٢ ص ٢٨ ظ ؛ وابن ميمون يرجع هنا إلى طيماوس وإلى ما يقوله أرسطو فى كتاب الطبيعة ؛ ويقول الكاتبى فى مفصل المحصل (مخطوط باريس ص ٥٨ و) إن أفلاطون كان يقول خلافاً لأرسطو ، بأن الهيولى كانت موجودة فى الأزل ، خالية عن الصور .

(٤) انظر الأسفار الأربعة للشيرازى ج ١ ص ٤٢٧ ؛ حيث ينسب هذا الرأى لأفلاطون والرواقيين .

(٥) انظر المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى (ج ٢ ص ٩ من طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ) ، وشرح المواقف للجرجانى (مخطوط باريس ص ٤٢٠ ظ) ؛ وقد لاحظ كلٌّ من هذين المؤلفين أن هذا القول ، الذى ينسب لأفلاطون يشبه مذهباً ينسب للشهرستانى ، وأحب أن أتناوله هنا بإيجاز . . . تناول الشهرستانى فى رسالة ملحقة بكتابه « نهاية الأقدام » عنوانها : مسألة فى إثبات الجوهر الفرد (انظر كتاب الإقدام ؛ نشره ا . جيّوم ص ٥٠٥ — ٥١٤) نقدَ الفلاسفة لمذهب المتكلمين فى الجوهر الفرد . وهو ، لكى يدحض أدلتهم ، يحاول أن يبين التقابل بين آراء الفلاسفة الأرسطيين ، وبين آراء المتكلمين ، ويذكر إلى جانب مقارنة الأجزاء التى لاتتجزأ بالنقط الهندسية عند الفلاسفة وهى المقارنة التى يذكرها فخر الدين الرازى أيضا للدفاع عن مذهب الجوهر الفرد ، كما نجد ذلك فى مفصل المحصل مخطوط باريس ص ١٠٤ و — الدليلَ الآتى : يستند المشاءون فى تمييزهم بين الهيولى الأولى والصورة الجسمية إلى ضرورة افتراض محل واحد للصورتين المتضادتين ، وهما الاتصال والانفصال ؛ والصورة الجسمية التى تتوقف ، من حيث ماهيتها على الاتصال ، لا يمكن اعتبارها هذا المحل . فلا يمكن التخلص من الصعوبة إذن إلا بافتراض الهيولى الأولى (انظر كتاب النجاة ص ٣٢٨ وما بعدها . وقارن ڤولفسون Wolfson ص ٥٩١ وما يليها) . ويبدأ =

= الشهرستاني نقده لمذاهب الفلاسفة بفكرة الاتصال والانفصال، التي يتخذها أساساً يبني عليه أدلته فيقول: الاتصال والانفصال متضادان ؛ فإذا كان الجسم يقبل مقداراً معينا من الانفصال ، فلابد أن ينبني ذلك على أن يكون قابلا لنفس هذا المقدار من الاتصال . ولما كان انقسام الجسم لا إلى غاية معناه أنه يقبل مقداراً لا نهاية له من الانفصال ، وجب أن يكون له مقدار لا نهاية له من الاتصال ؛ ولكن الجسم الذي له مقدار لا نهاية له من الاتصال لا بد أن يكون غير متناه في الكبر ، وهو محال . وإذن فالقول بانقسام الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها ، سواء أ كان ذلك بالقوة أو بالفعل ، إنما هو قول محال ، ويجب أن نعتبره من عمل الوهم المخالف لبرهان العقل ، وهو يشبه القول بوجود مكان مقدر خارج العالم ؛ وهو ما يرفضه المشاءون أنفسهم . وبهذا يميز الشهرستاني بين القسمة بالقوة والقسمة بالوهم . ويظهر أن الفلاسفة اعتبروا معنى هذين الاصطلاحين واحدا بوجه عام . وفيما يختص بالمعنى الذي يرجع إليه استعمال الشهرستاني لهذا الاصطلاح ، انظر كتاب محك النظر في المنطق للغزالي ط . مصر ص ٥١ وما يليها ؛ وقارن مقال ماكدونالد D. B. Mac Donald في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية J R A S عام ١٩٢٢ ص ٥٠٧ وما بعدها . وحتى لو اتخذنا أصول المشائين أساساً فلا بد لنا ، حسب رأي الشهرستاني ، أن نصل إلى أن الجسم ، لا يمكن أن يقبل إلا مقدارا متناهياً من الاتصال والانفصال ، وأنه لذلك ينتهي في الانقسام إلى حد معين ؛ ولكن هذا يقارب بين مذهب أرسطو وبين الأساس الذي بني عليه مذهب الجوهر الفرد مقاربة كبيرة .

ويظهر أن ما جاء في كتب المتأخرين من مذهب ينسب للشهرستاني في انقسام الجسم ، إنما يرجع إلى قوله الذي ذكرناه . أما فخر الدين الرازي (ج ٢ ص ٨ — ٩) والأيجي (مواقف . مخطوط باريس ص ٤٢٠ ظ) فهما ينسبان للشهرستاني أنه كان يذهب إلى أنه لا يوجد في الجسم إلا أجزاء متناهية بالقوة ؛ ويوضع في مقابلة هذا المذهب : أولا مذهب الحكماء ؛ وهو أن في الجسم أجزاء غير متناهية بالقوة — وثانيا ، مذهب النظام : وهو أن في الجسم ، بالفعل ، أجزاء غير متناهية ، وثالثا مذهب المتكلمين : وهو أن الأجزاء بالفعل ومتناهية (قارن كتاب المباحث المشرقية ج ٢ ص ١٠ حيث ينسب لديمقريط رأي خامس في شرح الجرجاني على نص المواقف الذي ذكرناه . انظر مصادر الجوهر الفرد عند المتكلمين فيما يلي) . ويذكر السمرقندي في كتاب « الصحائف في الكلام » ، مخطوط باريس رقم ١٢٤٧ ص ٣١ و) مثل ماتقدم عن الشهرستاني ، ويزيد أن مذهبه مثل مذهب الحكماء في أن الجسم مركب من الهيولى والصورة . ويذكر الكاتبي في المفصل (ص ١٠٣ ظ) مثل ذلك ، على أن الشهرستاني ، لم يصرح في كلامه « في إثبات الجوهر الفرد » بهذا الرأي الذي ينسب إليه ؛ وقد يمكن أن يُستند بعض الاستناد في تفسير كلامه على هذا النحو إلى ما قدمنا ذكره من محاولته إثبات التوافق بين المذهب الفلسفي في اتصال الجسم ، وهو الذي أنكره المتكلمون ، وبين مذهب الجوهر الفرد . وهذا ما تؤيده الأقوال الآتية الخاصة بمذهبه تأييداً واضحاً . يحكي الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٢٧) أن مذهب الشهرستاني ، هو أن الجسم متصل يقبل انقسامات متناهية ، ثم يؤدي إلى مالا ينقسم أصلا . ويحكي مثل هذا محمدُ بن مبارك شاه البخاري(انظر حاجي خليفة ج ٣ ص ١٠٣) في شرحه على « حكمة العين » لنجم الدين الكاتبي (مخطوط باريس رقم ٢٣٨٤ ص ٥٧ و) ، ويقول إن من القائلين بهذا أيضا ، الرازي ؛ وفي حاشية على هذا الكتاب يذكر أن المصنف يعني بالرازي الطبيبَ محمد بن زكريا ، وهذه الملاحظة خطرها ولاسيما فيما يتعلق بما نجده عند فخر الدين من مقارنة مذهب أفلاطون بمذهب الشهرستاني . ويقول توماس برادڤاردين Thomas Bradwardine في كتابه المسمى de Continuo إن فيثاغورس وأفلاطون وڤالتروس مودرنوس Waltherus Moderuns (انظر فيما يتعلق بهذا الأخير كتاب M. Cantor المسمى محاضرات في تاريخ الرياضيات ج ٢ ط ٢ ، ليبتزج ١٨٩٩ص ١٢٠) كانوا يقولون إن المتصل يتألف من عدد متناه من الأجزاء التي لا تتجزأ (باعتبارها نقطاً) . انظر الشذرات التي نشرها لكتاب برادڤاردين الأستاذ كورتزي M. Curtze في مجلة الرياضيات والطبيعة م١٣ (١٨٦٨) ملحق ، ص ٨٨ ؛ وقد ذكر لاسفتس K. Lasswitz هذا النص في كتابه عن تاريخ مذهب الذرة ج ١ ص ١٩٨ .

أبعاد ثلاثة[١] ؛ ويقال إن هذا المكان عند أفلاطون قديم[٢] ؛ وكثيراً ما نسب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذى الأبعد الثلاثة ، الذى يجوز أن يكون مملوءاً بالأجسام أو خالياً منها[٣] . ونُسِب لأفلاطون أنه كان يقول إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة ، وأن الحركة إنما تقدره فقط ؛ وقد استُنْتج من هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معانى الزمان والدهر والسرمد ، إنما يدل بحسب رأى أفلاطون على هذا الجوهر الواحد فى مظاهره المختلفة[٤] .

على أن هذه الآراء المأثورة باسم أفلاطون تتفق تمام الاتفاق مع آراء الرازى التى قدمنا ذكرها ؛ وهذا الاتفاق يتجلّى من المقارنة بينهما . وكل ماجاء فى كتب المتأخرين ، منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم ، بصدد تعيين المصادر القديمة الحقيقية التى اعتمد عليها الرازى ، لا تزيد قيمته على مجرد تأييد القول بأنه كان شائعاً بين المسلمين ، مجموعةُ آراء فى العلم الطبيعى مأثورةٌ باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازى . وكلام المتأخرين فى ذلك يتفق مع ما ذكرناه من نصوص وردت فى كتاب أعلام النبوة ، وإن كانوا ينسبون لأفلاطون آراء أكثر مما

---

(١) ينسب الأيجى فى المواقف (مخطوط باريس ص ٢٤٧ ظ) إلى أفلاطون أنه كان يذهب إلى وجود مكان ذى أبعاد ثلاثة ، وينسب السمرقندى فى الصحائف (مخطوط باريس ص٢٦ و) هذا لأصحاب أفلاطون ؛ أما الشيرازى فهو فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٣٤١) ينسب هذا القول لأفلاطون والرواقيين . وينسبه عبد الرزاق لاهيجى (فى كتاب گوهر مراد ، مطبوع بالفارسية عام ١٢٧١ هـ ص ٨٤ وما بعدها ، الصفحات ليست مرقومة) إلى أفلاطون والحكماء الأشراقيين .

(٢) انظر شرح الدوّانى على كتاب العقائد العضدية للأيجى ط . استانبول ١٢٦٣ هـ ص ٦ .

(٣) والجرجانى فى تعريفاته ط . ليبتزج ١٨٤٥ ص١٠٥ ؛ ومولانا زاده أحمد بن محمود هروى ، (انظر فيا يتعلق به حاجى خليفة ج ٦ ص٤٧٣) فى شرحه على «هداية» الحكمة للأبهرى (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٠ ص ١٦ و) ؛ والشارح غير المعروف لطوالع الأنوار للبيضاوى (مخطوط باريس رقم ١٢٥٥ ص ٩٩ ظ) ينسبون لأفلاطون القول بوجود خلاء حقيقى . ويحكى اسماعيل حقى (مجموعة كلية اللاهوت ج ١٧ ، ١٩٣٠ ص ١٨) أن أبا البركات البغدادى كان يعتبر القول بوجود الخلاء ، نظرية لأفلاطون .

(٤) انظر فخر الدين الرازى ، مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ ص ٣ و ، ٨ و ، وقد ذكر الشيرازى النص الثانى فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٢٣٩) . ولا يشتمل هذا المخطوط على شرح فخر الدين الرازى لأشارات ابن سينا ، كما يقول بلوشى E. Blochet فى فهرس المخطوطات الجديدة بالمكتبة الأهلية بباريس ، ١٨٨٤ — ١٩٢٤ ، بل هو نسخة غير كاملة من شرح فخر الدين على عيون الحكمة لابن سينا . وقد نشرت طبيعيات عيون الحكمة ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ص ١ وما بعدها . وقد نشر شذرات من الشرح فون هانبرج B. v. Haneberg فى رسائل أكاديمية العلوم الملكية فى باڤاريا ، ميونيخ ١٨٦٨ مجلد ١١ ص ٢٥٠ — ٢٦٧ : وهو ما يقابل ص ٣٥ و ، ١٢ — ٤٠ ظ ، ٢٦ من مخطوط باريس . وفيا يتعلق بالمذهب المنسوب لأفلاطون فى الزمان قارن النص المذكور فيا يلى بعد قليل ليحيى بن عدى .

نَسَبَ إليه صاحبُ كتاب أعلام النبوّة .

ولا نكون مخطئين إذا افترضنا أن المصدر الأول فى معرفة الرازى بمذهب أفلاطون ، هو كتاب طيماوس ، دون سائر كتب أفلاطون الصحيحة . ويؤيد هـذا الافتراض اسمُ الـكتابين اللذين قدّمنا ذكرهما للرازى (ص٦٨ مما تقدم)[١] . ففى كتاب طيماوس يوجد مذهب قدم الهيولى[٢] . وقد ذكرنا من قبل أن الهيولى عند أفلاطون جسمانية ، ولـكنها لا تتألف من عناصر ، وليس لهـا خصائص ، بل هى « مطلقة » ، بحسب اصطلاح أرسطو والرازى . على أنه يصعب التوفيق بين نظرية العناصر المذكورة فى كتاب طيماوس ، وبين مذهب الرازى فى الجزء الذى لا يتجزّأ[٣] . ولا نريد أن نجزم فى الحـكم عمّا إذا كان الرازى قد اقتصر فى هذه النقطة من مذهبه على مجرد أنه وجد الآراء المذكورة فى طيماوس ،

---

(١) كثيرا ما يذكر الرازى فى كتبه الطبية شرح جالينوس على طيماوس . وقد جُمعت هذه الشذرات فى Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta, Corpus Medicorum Graeco-rum, Supplementum I, ed. H. O. Schroeder, ط . ليبتزج ١٩٣٤ ومعها ملحقات عربيـة لـ پ . كالى (P. Cahle) .

أما فيما يتعلق بنصوص الرازى الخاصة بأفلاطون فانظر شْتَيْنْشْنَيْدَر فى Beihefte zum Centra-lblatt für das Bibliothekswesen IV, 12 (1893) S. 109 f. ؛ وإذا عرفنا ما كان لأفلاطون من أثر قوى فى الرازى ، وهو أثر تدل عليه الشواهد الـكثيرة ، فإن مماله قيمة فى الحـكم على رسالة فيما بعد الطبيعة المنسوبة اليه ، أن اسم أفلاطون لايعرض فى هذه الرسالة ؛ على حين أنه كثيرا ما تعرض أسماء آخرين من المؤلفين القدماء .

(٢) ولمعرفة الرازى بشرح أفلوطرخوس (Plutarch) على طيماوس شأن فى هذا الصـدد (انظر ص ٦٧ — ٦٨ فيما تقدم) . ذلك أن أفلوطرخوس ، خلافا لشراح المذهب الأفلاطونى الجديد الذين حاولوا مثلاأن يستخرجوا ، بالتأويل البعيد ، من طيماوس ، مذهب قدم العالم (قارن شرح برقلس على طيماوس ج ١ ص ٢٧٦ ومابعدها) ، يرى أن ما يقوله أفلاطون يوجبالقول بحدوث العالم وبوجود هيولى قديمة سابقة عليه (انظر .De animae procreatione. C. 4—10) على أن أرسطو يقول مثل هـذا عن مذهب أفلاطون (انظر كتاب الطبيعة (.Physik, VIII 1,251 b, 17) وقد استـطاع الرازى أن يجد عند أفلوطرخوس أيضا آراء أخرى تشبه ما ذهب إليه من قصة حدوث العالم . فإن أفلوطرخوس يقول بوجود نوع من المـكان (De animae procr. C. 6) ونوع من الزمان (انظر ص ٥٣ هامش رقم ٢ ممـا تقدم) قبل وجود العالم ؛ كما يقول بأن النفس فى أصل أمرها جاهلة (قارن De animae procr. C. 5) ، على أننا لا نعرف ما إذا كان رأى الرازى الطبيعى كان قد ربط قبله بقصة هبوط النفس وتعلقها بالهيولى أم أن الرازى هو أول من وصل بين هاتين الفكرتين فى مذهبه ، وهذه المسألة يجب أن تظل مفتوحة أمام البحث . على أننا ينبغى أن نشير إلى أن شرح جالينوس على طيماوس ، وهو الشرح الذى لم يبق إلا بالعربية ، لا يتعرض لتأويل كلام أفلاطون ، وهو التأويل الذى قام به أصحاب المذهب الأفلاطونى الجديد ، وغيرهم ، من قبل (وسينشر پ كراوس p. Karus وصديقه ر . ڤالتزر R. Walzer شرح جالينوس على طيماوس) .

(٣) فيما يتعلق بمذهب العناصر الذى فى طيماوس انظر كتاب سَكْس E. Sachs المسمى الأجسام الخمسة عند أفلاطون ، برلين ١٩١٧ .

بعد أن مزجها بمذهب الجوهر[1] الفرد القديم بعضُ المدارس الأفلاطونية ، فأخذها ؛ أم أنه هو (أو الأيران شهرى) قد قام بعملية المزج هذه — ولا بد أن تكون الآراء المتعلقة بمذهب الجوهر الفرد قد عرفها الرازى من كتب أرسطو ومن شرّاحه — . وقد بيّنا فيما تقدم[2] مايبدو من شبَهٍ بين مذهب الرازى فى الزمان ، ومذهب أهل الأفلاطونية الجديدة ؛ ويحتمل جداً أن يكون الرازى قد تأثر بهؤلاء .

على أن يحيى بن عدىّ يذكر ما يشير إلى مصدر آخر [لفلسفة الرازى] ، فقد جاء فى رسالة[3] له ما يأتى : « . . . أو يرى أن الزمان له طبيعة موجودة ، وهو جوهر قائم بنفسه ؛ وإنما الحركة تَمْسَحه أو تقدّره ، كما يمسح الماسح الأرض ؛ فإن جالينوس حكى عن الاسكندر فى المقالة التى ناقضه فيها فى أمر المكان والزمان أنه يرى هذا الرأى ، وردّ ذلك عليه الاسكندر ؛ وذلك أن جالينوس يرى أن الزمان قديم بنفسه ، وليس يحتاج فى وجوده إلى الحركة ؛ ويقول : إن أفلاطون حكى مثل رأيه فى ذلك ، أعنى أنه كان يرى أن الزمان جوهر ؛ يريد بذلك المدة وإنما الحركة تمسحها وتقدّرها »[4] .

---

(١) يجد القارىء خليطا من الآراء المتعلقة بنشوء الكون ، كما جاء فى طيماوس ، ومن آراء أخرى مصطبغة بمذهب الجوهر الفرد فى مذهب بيّنه سعيد بن يوسف الفيومى ونَقَدَه (انظر كتاب الأمانات ص ٤١) . وفى شرح سعيد نفسه على كتاب سِفِر يصيره (ص٤ من النص) بيان قصير لهذا المذهب بعينه ؛ وتوجد ترجمة النص المذكور فى الأمانات فى كتاب لاسفتس K. Lasswitz عن تاريخ مذهب الذّرة ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها ... قارن أيضا ما يلى ص ٧٤ هامش رقم ١ ؛ وفى العصر القديم حاول هركليديس Herakleides Pontikos وستراتون أن يمزجا مذهب أفلاطون بمذهب ديمقريط (فيما يتعلق بهركليديس انظر أوبرفيج — پريختر F. Ueberweg - K. Prächter فى تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٣٤٥ ؛ وفيما يتعلق بستراتون انظر كتاب ديلز Diels عنه) . وقد أشرنا فيما تقدم (ص ٤٨ هامش) إلى الأثر الذى يجوز أن يكون قد أحدثه فى الرازى مذهب ستراتون فى الخلاء الذى نقله فيلون البوزنطى وايرون الاسكندرى ويظهر أنه بتأثير Heraklideis واستراتون، بنى اراسستراتوس Erasistratos ، وأسقليبياديس Asklepiades مذهباً طبيا يقوم على مذهب الجوهر الفرد (انظر كتاب ديلز Diels المتقدم ص ١٠٤ وما بعدها ، وبحث هايدل W. A. Heidel الذى ظهر فى أعمال الجمعية الأمريكية اللغوية م ٤٠ عام ١٩٠٩ ص ١ ومابعدها . وراجع كتاب أوبرفيج — پريختر فى نفس الموضع المتقدم . ولم أصادف ما ألاحظ منه تأثيراً لآرائهم الطبية فى مذهب الرازى فى الطب . ولا بد أن يكون الرازى قد عرفهم وعرف آراءهم من النقد الذى وجهه لهم جالينوس . والمسألة تحتاج إلى بحث أكثر من هذا .

(٢) انظر ص ٥٠ وما بعدها .

(٣) مخطوطة بالمتحف البريطانى رقم ٨٠٦٩ الرسالة التاسعة ص ٢٣ و .

(٤) فيما يتعلق بالرأى الذى كان يذهب إليه جالينوس فى أمر تعريف أرسطو للزمان انظر شرح تامسطيوس Themistios على طبيعة أرسطو نشره هـ. شنكل H. Schenkl فى برلين عام ١٩٠٠ ص ١٤٤ ، ١٤٩ =

كان أصحاب المذهب الأفلاطونى الجديد يقولون بمذهب فى المكان يشبه رأىَ الرازى[١] ؛ فقد كان هؤلاء يقولون بمكان ذى ثلاثة أبعاد لا يتعلق بالأجسام[٢] ؛ غير أنهم ينكرون خلافاً للرازى ، إمكانَ وجود الخلاء فى الطبيعة[٣] .

وعلى هذا ، فقد كان الرازى متمسكا ، عن شعور منه ، بما أُثِرَ عن أفلاطون ، ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو ؛ وكان هو أو سلَفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى ، خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط[٤] . على أننا لو أردنا أن نقدّر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازى، ونعين مكانه فى تاريخ العلم ، لكان من أهم ما يظهر لنا ناحية

= وكتاب الطبيعة لسمبليكيوس Simplikios وقارن كتاب تسلر Zeller عن فلسفة اليونان ج ٣ قسم ١ ص ٨٢٨ هامش رقم ٣ . وقد حاول جالينوس كما ذكر كل من Themistios (ص ١٤٤)،وSimplikios ص ٧٠٨ ، أن يثبت أن التفكير νόησις المتصل حتى بشىء لا يتحرك بالكلية ، لا يمكن أن يتم بدون حركة ، لأن كل فعل للعقل فهو ، من حيث هو ، حركة ؛ هذا الدليل ذكره ابن رشد أيضاً باسم جالينوس فى الشرح الكبير على كتاب الطبيعة — الطبعة اللاتينية ج ٤ — ٩٧ ، ص ٨٢ و — وقارن أيضاً كتاب البرت الأكبر فى الطبيعة (Lib IV iract III c. III, Opera III, p. 310.) . وانظر أيضا كتاب دلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٦ ظ ، ج ٢ ص ٢٧ ظ .

(١) على أنه مما قد يكون موضعاً للنظر ، أن مذهب الرازى فى المكان متأثر أيضا بجالينوس ، كان هذا يقول بوجود بعدمطلق مفارق κεχωρισμένον διάστημα انظر كتاب الطبيعة لسمبليكيوس Simplikios ص ٥٧٣ ولثامسطيوس Themistios ص ١١٤ .

(٢) انظر فى هذا المذهب فى المكان سمبليكيوس ص ٥٧١ ، ٦١٨ ؛ وهو أيضا المذهب الذى يقول به يحيى النحوى فى كتاب الطبيعة ص ٥٥٧ . ويشير دوهم Duhem فى كتابه عن الحركة المطلقة والحركة النسبية ط . مونتليجون عام ١٩٠٧ ص ١٨٦ إلى الشبه الموجود بين قول يحيى النحوى وقول Newton . ومذهب الرازى فى المكان المطلق والمحصور ، والزمان المطلق والمحصور ، يشبه فى جوهره ما ذهب إليه نيوتن ؛ انظر Principia Mathematica ، التعريف الثامن . ونستطيع أن نتبين وجوه شبه أخرى من هذا النوع لوقارنا مذهب الرازى بمذهب أصحاب التراث الفلسفى الذى تأثر به نيوتن فى مذهبه فى الزمان والمكان . ويمكن أن نذكر هنا من هؤلاء هنرى مور Henry More الذى ينتمى للمدرسة الأفلاطونية فى كمبردج وكذلك جاسندى Gassendi ؛ وقد أثرا فى نيوتن تأثيراً مباشراً بلا شك . قارن كتاب كاسيرر E. Cassirer عن مشكلة المعرفة فى الفلسفة والعلم فى العصر الحديث ط ٣ برلين ١٩٢٢ ج ٢ ص ٣٦ وما بعدها ، ص ٤٤٢ وما بعدها . وللمؤلف نفسه كتاب « النهضة الأفلاطونية ومدرسة كمبردج » ، ليبتزج ١٩٣٢ ص١٠٣ . هذا عدا أسلافهم ومعاصريهم من الفلاسفة الطبيعيين والأيطاليين وغيرهم .

(٣) فيما يختص بالأقوال المتعارضة الموجودة فى طيماوس، فى مسألة الخلاء انظر كتاب تيلور A.E. Taylor الذى عنوانه : شرح على طيماوس أفلاطون — ط . أكسفورد ١٩٢٨ ص ٣٨٤ وما بعدها ، ٣٩٩ ، ٥٥٩ ، ٥٨١ .

(٤) قارن كتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسى . ط. بيروت ١٩١٢ ص ٢٣ . وذكر ذلك بلاثيوس فى كتابه المتقدم عن ابن مسرة ومدرسته ص ١٠ . انظر أيضا كتاب الهند للبيرونى ص ١٦٣ .

أخرى ، وهى أن الرازى يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذهب الجوهر الفرد القديم .

إن تاريخ مذهب ديمقريط وأبيقور معروف لنا ؛ إذ نعلم أن هذا المذهب كان منتشراً فى العصر القديم انتشاراً واسعاً ، ثم تقهقر فى العصور الوسطى بعد ذلك أمام سيطرة مذهب أرسطو فى علم الطبيعة ؛ ونعلم كذلك أنه قد بعث من جديد فى عصر النهضة على يد برونو Bruno وجاسندى Gassendi ، الذى كان يميل إلى أبيقور ميلاً مقصوداً ، وعلى يد آخرين غيرهم ، حتى صار بذلك أحدَ الأسس التى قام عليها العلم الحديث . وقد عُنِى لاسفتس Lasswitz وغيره من الباحثين عناية كبيرة بجمع العلامات الدالة على تأثير هذا المذهب تأثيراً خفيا ، إبّان العصر الطويل الذى يمتد ما بين الزمن الذى انقطعت فيه الأخبار القديمة عن مذهب الجوهر الفرد والزمن الذى بُعِثَ فيه من جديد فى عصر النهضة . ويتجلى من مقارنة مذهب الرازى بغيره من مذاهب العصور الوسطى المتأثرة ، قليلا أو كثيراً ، بفلسفة ديمقريط وأبيقور أنه من أهمها . وربما نجد فيه ، أكثر مما نجد فى أى مذهب آخر من مذاهب العصور الوسطى المعروفة لنا ، ما تمخض عنه تراث ديمقريط فى تطوره ، وهو التراث الذى وصل إلى الرازى إما من طريق المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو مما حكاه القدماء عن مذهب الجوهر الفرد مباشرة ، ونجد كذلك أن القول بمكان مستقل عن الأجسام لا نهاية له وما يتصل بذلك من القول بوجود الخلاء ، كجزء حقيقى يدخل فى تركيب الأجسام ، وكذلك القول بوجود فِعلىّ لهيولى تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، ثم تعليل جميع الكيفيات التى يقال عنها إنها ثانوية ، بل وتعليل التمايز بين العناصر بأنه يرجع إلى الكيفيات الرئيسية للأجزاء التى لا تتجزأ ، أو إلى شدة اكتناز تأليفها[1] ، نقول إننا نجد أن كلّ هذه الآراء

---

(١) يجب أن نشير فى هذه النقطة إلى اختلاف بين مذهب الرازى ، وبين المذهب المأثور عن ديمقريط . كان ديمقريط يعلل الاختلاف بين العناصر باختلاف أشكال الأجزاء التى لا تتجزأ ، مما أوقع مذهبه فى تناقض (إذ يصعب بحسبه أن نتصور كيف يتحول عنصر إلى آخر) فاستدعى لذلك نقد أفلاطون (انظر كتاب سكس E. Sachs عن الأجسام الخمسة عند أفلاطون ص ١٩٧ وما يليها) وقد تجنب الرازى هذه الصعوبة بأن علل اختلاف العناصر باكتناز تأليف الجواهر الفردة وحده ، فيظهر أن شكل الأجزاء التى لا تتجزأ لم يكن له أى شأن عنده ، ولنشر هنا ، كمثال على ما يذهب إليه ، إلى تعليله لكيفية حدوث النار من الحجر . (انظر فيما تقدم ص ٤٣ وقارن فى هذه النقطة نقد لكتانتيوس Lactantius لمذهب الجوهر الفرد فيما يلى قرب نهاية الفصل الأول من القسم الثالث من هذا الكتاب). =

هى آراء لديمقريط عاد العلماء إلى الأخذ بها فى أول العصر الحديث ، وزعزعت أسس مذهب أرسطو الطبيعى . وهذه كلها آراء نجدها فى مذهب الرازى ، و بعضها نجدها فى

= هذا الفرق الأساسى نفسه ، الذى يوجد فى هذه النقطة بين مذهب الرازى ومذهب ديمقريط ، هو فرق بين طائفتين من أصحاب مذهب الجوهر الفرد القدماء ، كما حكى لنا فخر الدين الرازى . فهو يقول فى شرحه على عيون الحكمة (مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ ص ١٥ و) : « وزعم جمع عظيم من القدماء أن الأسطقس الأول أجزاء قابلة للقسمة الوهمية ، غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، وهى فى غاية الصغر ، وهى التى تسمى بالهباءات . وزعم أن هذه العناصر الأربعة إنما تولدت عنها ؛ ثم اختلفوا ، فزعم بعضهم أن تلك الأجزاء مختلفة فى الأشكال ، فالأجزاء التى يكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة برأسها الحادّ فيتولد من اجتماعها النار ؛ والأجزاء التى يكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . وذكروا أشكالا أخرى للماء والهواء والأفلاك . ومنهم من زعم أن تلك الأجزاء إذا اختلط بها خلاء كثير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، فتكون لأجل لطافتها نفاذة فى الغير ، فتصير حارة ؛ لأنه لا معنى للحرارة [١٥ ظ] الا التفريق ، فيتولد عنها النار . فإن كان الخلاء المختلط بها أقل فيتولد عنها الهواء ؛ ثم لا يزال تنتقص هذه الأحوال إلى أن يقل اختلاط الخلاء جداً فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء مكتنز فيكون ثقيلا لا كتناز أجزائه ، فيكون ظلمانياً ؛ لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون بارداً ؛ لأجل أنها لا تقوى على الغوص والنفوذ ، فهذان المذهبان نقلناهما فى صفات تلك الهباءات ، وقد ذكرت منها أقاويل أخرى سوى هذين القولين ، والاستقصاء فى نقلها لا يليق بالمختصرات » . يتفق القول الثانى من القولين مع آراء الرازى فى جوهرها ويشترك القول الأول مع مذهب ديمقريط فى القول باختلاف شكل الجواهر الفردة ؛ ولكن تفاصيله لا تتفق مع القليل الذى نعرفه من المصادر القديمة عن آراء ديمقريط المتعلقة بهذا الموضوع (قارن كتاب بيلى C. Bailey عن الذريين اليونان وأبيقور ط . اكسفورد ١٩٢٨ ص ١٦٢ ومابعدها ، وانظر فيما يتعلق بما قاله لوقريط Lukrez فى هذه المسألة كتاب E. O. von Lippmann فى Mélanges Bidez II جـ ٢ بروكسل ١٩٣٤ ص ٥٩٤ وما بعدها ، ص ٥٩٧) . أما القول بأن أجزاء النار مخروطية الشكل، وأجزاء الأرض مكعبة الشكل، فرده الأخير إلى ماجاء فى طيماوس (Tim.C.55f.) من أنّ الأجسام الأولية التى يتألف منها هذان العنصران لهما هذان الشكلان . ونجد هنا ، كما تقدم ذكره (ص٧٢ هامش رقم ١) أن المسلمين يمزجون آراء أفلاطونية بمذهب فى الجوهر الفرد . ويحدثنا الشيرازى فى الأسفار الأربعة (جـ ١ ص ٣٤٨) عن رأى مَن زعم من أصحاب الجزء أن الكيفيات المحسوسة فى الأجسام ، ناشئة عن اختلاف أشكال الأجزاء التى لا تتجزأ ؛ فمثلا الشيء الذى يفرق البصر يسمى بالبياض والذى يجمعه يسمى بالسواد ؛ ويعلل الطعم الحريف بأنه ناشىء عن أجزاء صغار شديدة النفوذ تقطع العضو ، والملاقى لذلك القطع هو الحلو ؛ وكذلك القول فى الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة .

ومايحكيه الشيرازى يقابل فى الجملة ماحكاه ثيوفراست Theophrast فى كتابه De Sensu (ص ٦٥ ، ٧٣ وما يليهما) عن آراء ديمقريط ؛ ويقابل أيضا مذهب أفلاطون الذى يشبه مذهب ديمقريط فى هذه المسألة (Tim. C. 65 f.) . ويحدثنا الكاتبى (مفصل المحصل ص١٠٤ ومن مخطوط باريس) أن أصحاب ديمقريط تكلموا فى شكل الجواهر الفردة ، واختلفوا فيها . ويتكلم اللوكرى (بيان الحق، مخطوط باريس رقم ٥٩٠٠ ص ٩٨ و — ظ) أيضا عن الآراء التى ذهب إليها أصحاب الجوهر الفرد فى شكل الأجزاء واختصاص كل عنصر بشكل . وثم فرق بين مذهب الرازى الطبيعى وبين مذهب ديمقريط فى مسألة سبب ثقل الجسم . وكثيراً ما يحكى القدماء أن لويكيب Leukipp وديمقريط كانا يذهبان إلى أن الأجزاء الثقيلة تدفع الأجزاء الخفيفة إلى أعلى . ولا نريد أن نتعرض هنا للخلاف الذى دار حول مايدل عليه كلام ديمقريط وماإذا كان=

مذهب الأيران شهرى ، فيجب إذن أن نعتبر اسم الرازى منذ الآن علماً من أكبر الأعلام فى تاريخ التراث الديمقريطى خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عام كاد أن يكون هـذا التراث فيها نسيا منسيا .

٦ — الرازى وعلم الـكلام

والآن أحب أن أقارن بإيجاز بين مذهبَىْ الجوهر الفرد الإسلاميَّيْن اللذين تناولهما البحثُ فى هذا الـكتاب ، وأن أشير إلى ما بينهما من فرق جوهرى . فأما فى علم الـكلام فإن تقسيم الأشياء كلها إلى أجزاء لا تتجزأ ، قد واجَهنا كمقدمة تُفترض أو كمسألة من مسائل البحث : فالأجسام ، والأعراض ، والأفعال ، والمـكان ، والزمان ، كلها تعتبر مُـكَوَّنة من أجزاء لا تتجزأ ؛ وقد قيل ، تمشِّيا مع هذه المقدمة ، إن الأجزاء التى لا تنقسم ليس لها امتداد ولا مساحة ، أى أنها ليست أجساماً ؛ وقد اعتبرت الأعراض عند أصحاب الجوهر الفرد من المتكلمين — خلافاً للنظام مثلا — جِنْساً من الموجودات لا يتوقف على الأجزاء المادية ، بل يدخل عليها من خارج . وقد خصص المتـكلمون جزءاً كبيراً من أبحاثهم للنّظر فى أحوال قيام الأعراض بالجواهر . ومن الأصول الـكبرى فى علم الـكلام نفى اللانهاية فى كل ما هو مخلوق .

أمّا عند الرازى فالجواهر الفردة تعتبر ، قبل كل شىء ، عوامل طبيعية فى وقوع الحوادث ؛ وهى أجزاء متجسمة ولها حجم . وجميع الـكيفيات يرجع سببها إلى اكتناز التأليف من الجواهر الفردة . أما الزمان والمـكان فإنهما لا يتألّفان من أجزاء لا تتجزأ ، وكلاهما لا يتناهى ؛ وينبغى ألّا نفسر « أجزاء الخلاء » عند الرازى بأنه يقصد بها جواهر فردة .

فنرى من هذا أن المذهبيْن ، فيما عدا فـكرة الجوهر الفرد ، لا يشتركان إلا فى القليل جداً .

= يعتبر للأجزاء التى لاتتجزأ ثقلاحقيقيا ؛ وهو مايبدو أمرا مشكوكا فيه (انظر كتاب بيلى Bailey المتقدم الذكر ص ١٢٨ وما بعدها ؛ وقارن ص ٩٤) . ويحكى أن الرازى كان يذهب ، على العكس من ذلك ، إلى أن الأجسام الخفيفة تندفع إلى أعلى (هكذا ينبغى أن نفهم ما جاء فى زاد ص ٧٥ سطر ٢ — ١١ ، قارن ص ٨١) بسبب ما فيها من أجزاء خلاء كثيرة تطلب الخلاء الأكبر .

ونستطيع أن نرى من مجموعة مؤلفات الرازى ، أنه نقد علم الكلام نقداً شديداً ؛ ولكن لم يبق للأسف شيء من هذا النقد .

ونستطيع أن نخمّن أن يكون الرازى قد أثر فى علم الكلام ، فى نقطة واحدة ، هى القول بوجود الخلاء . وقد أشار بريتزل (انظر ص ٣٣ مما تقدم) إلى أن القول بالخلاء غير موجود فى مقالات الإسلاميين ، ونجد فى كتاب المسائل[١] مسألة الخلاف بين البصريين و بين أبى القاسم البلخى[٢] فى إمكان وجود الخلاء . يقول البصريون بإمكان وجود الخلاء ؛ ويُحيلُ ذلك أبو القاسم ؛ والأدلة التى ذكرها أبو رشيد فى كتاب المسائل لـكلا الطرفين ، تشير إلى تجارب كثيرة ، وقد يجوز أن يكون بعض المتكلمين قد قال بوجود الخلاء[٣] ، متابعةً للرازى ؛ فهو قد كان أول من أثار البحث فى هذه المسألة . على أن الإنسان لا يستطيع عند الحكم فى هذه المسألة أن يتجاوز مجرد التخمين[٤] . ويُعتبر القول بوجود الخلاء فى

(١) ص ٢٤ وما يليها .

(٢) وقد ألف الرازى عدة كتب فى الرد على أبى القاسم هذا . انظر فهرس كتب الرازى فيما على رقم ١٣ ، ١٤ ، ١٥ .

(٣) ويعتبر ابن حزم أيضا (الفصل جـ ٥ ص ٧٠) ، وإن كان من المتأخرين ، أن القول بالخلاء من المذاهب التى اختص بها الرازى .

(٤) يجب هنا أن نلاحظ ، اختلافا بين مذهب الرازى وبين مذهب أصحاب الخلاء الذين نرى كلامهم فى كتاب المسائل . فالخصوم فى هذا الكتاب (ص ٣٤) يشيرون عند إثبات عدم وجود الخلاء إلى فعل سرّاقات الماء ؛ وذلك إلى جانب أدلة أخرى لهم تبين الأثر اليونانى (انظر ص ٣١ من كتاب المسائل حيث الاشارة إلى نتوء اللحم فى المحجمة ، وقارن ص٤٨ — ٤٩ مما تقدم هامش)؛ أما أصحاب الخلاء فهم ، على العكس من خصومهم ، يعللون عدم سيلان الماء من ثقب السراقة الأسفل ، إذا سد رأسها بالإبهام ، بما يأتى : ليس ذلك لاستحالة وجود الخلاء ، بل لأن اليسير من الهواء يمانع اليسير من الماء من النزول . فلذلك يبقى الماء فيها ؛ والدليل على ذلك أننا لو رفعنا الإبهام عن رأس السراقة وداخل الماء هواء لأثر فى نزوله ، فلم يقو ذلك اليسير من الهواء على منع ماجاوره من الماء من النزول . ويبين صحة ذلك أن تلك الثقوب ، لو وسعت ، لما وقف الماء فى السراقة ، مع أنه ليس يدخلها الهواء فيخلف الماء . وكذلك لو صب فى السراقة الزئبق بدل الماء لما وقف . ويذكر فخر الدين الرازى ، ويتابعه الشيرازى على الأرجح ، (المباحث المشرقية جـ١ ص٢٣٦ والأسفار الأربعة جـ ١ ص ٣٤٤) هذه الأدلة وما يبطلها . ويذكر تيليزو Telesio فى كتابه عن طبيعة الأشياء De rerum natura ط . مودينا ، ١٩١٠ ص ٨٧ ، ٨٩) ، وپاتريتزى Patrizzi فى كتابه : Nova de universis Philosophia Pancosmias ط . فرّارا ، ١٥٩١ ، ص٦٣وما يليها) ، فى القرن السادس عشر ما ذكره المتكلمون ، من أن نزول السائل من السراقة عند توسيع الثقب أو عند استعمال سائل ثقيل ، كالعسل مثلا ، إنما يدل على وجود الخلاء . ونجد ، أيضا ، الدليل المستند إلى سيلان السائل الثقيل عند كامپانيلا Campanella فى كتابه المسمى De sensu rerum et magia I. I. c. X. ط . فكرانكفورت ، ١٥٢٠ ص ٣٨ . ويحكى عن الرازى كما رأينا (ص ٤٨ — ٤٩ هامش) أنه كان يعلل سيلان ماء السراقة بغير تعليل المتكلمين ، فيقول إنه ناشىء عما فى الخلاء من قوة جاذبة .

كتب المتأخرين ، جزءاً ثابتاً من مجموعة المذاهب التي يقوم عليها صرح علم الكلام[١] .

٧ — بقاء الآراء المأثورة باسم أفلاطون في العلم الطبيعي

عند فلاسفة الإسلام المتأخرين

أثار مذهب الرازي عند ظهوره نقداً شديداً ، من جانب الفلاسفة[٢] . ونخص بالذكر

---

(١) وينسب ابن خلدون للباقلاني ، أنه كان أول من أدخل القول بالخلاء في علم الكلام . (انظر المقدمة طبعة مصر ص ٣٢٦ وذكر ذلك م . شرينر M. Schreiner في بحثه عن تاريخ مذهب الأشعري ، ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين قسم ١ ص ١٠٨ . انظر أيضا مقالة اسماعيل حق : أبو بكر الباقلاني في مجموعة كلية اللاهوت ٥ — ٧ (١٩٢٧) ص ١٥١ ؛ ويعتبر ابن ميمون في دلالة الحائرين (ج ١ ص١٠٥ ومايليها) ، في بيانه لمذاهب المتكلمين ، أن القول بوجود الخلاء ، هو المقدمة الثانية في مذهبهم . وكثيرا ما نجد في كتب المتأخرين من الإسلاميين رأيين مختلفين في مسألة الفراغ ، يعارض أحدهما الآخر . والرأي الأول هو في الجملة رأي المتكلمين ؛ والثاني ينسب إلى فرقة فلسفية (وغالبا لأصحاب أفلاطون) . والأول منهما — بحسب حكاية فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية (ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، ولا يذكر أصحاب هذا الرأي) هو الرأي القائل بأن الخلاء ليس أمراً وجودياً . ويمكن أن نقول بإمكان وجوده ، إذا توهمنا وجود جسمين مفترقين في المكان ، من غير أن يكون بينهما شيء آخر . ولكن لا يقال بوجود خلاء حقيقي ذي أبعاد في المكان الذي بين الجسمين . وربما نستطيع أن نجد البداية الأولى لرأي المتكلمين في هذه المسألة في الصيغة الآتية المذكورة في كتاب المسائل (ص ٢٤) لإمكان وجود الخلاء وهي : مسألة في أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما . أما الرأي الثاني في الخلاء فهو ، كما حكى فخر الدين الرازي الرأي القائل بوجود خلاء حقيقي ، وهو الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها . ويوجد بيان لهذا الرأيين في شرح المواقف (مخطوط باريس ص ٢٥١ ظ) . والرأي الأول يعتبر رأي المتكلمين جميعا ؛ أما الثاني فينسب إلى بعض القائلين بأن المكان هو البعد ، وهم من أصحاب أفلاطون (كما في ص ٢٤٧ ظ) . ونجد مثل هذا البيان أيضا في شرح الأشارات للطوسي (مخطوط باريس ص ٣٠ ظ) ؛ ولكن لا يُسَمَّى أصحابهما . ويضع الجرجاني في التعريفات (ص ١٠٥) ، المذهب المنسوب لأفلاطون ، والقائل بوجود خلاء حقيقي ، في مقابلة مذهب المتكلمين ، وهو : أن الخلاء الذي هو عبارة عن الفراغ الذي لا يشغله شاغل من الأجسام هو لا شيء محض . ويضع مولانا زاده أحمد بن محمد هروي في شرحه على «هداية الحكمة» (مخطوط باريس ٢٣٦٠ ص ١٦ ظ) رأي المتكلمين في الخلاء في مقابلة رأي أفلاطون . ويذكر الحسين بن معين الدين الميبذي في شرح هداية الحكمة (مخطوط باريس ٦٣٨٠ — الرسالة الثانية ص ٤٢ ظ أن الأشراقيين هم أصحاب الرأي المخالف لرأي المتكلمين (والنسبة هي ، الميبوذي ، وقد أبدلها Blochet في كتالوجه بكلمة الموبدي ، انظر المخطوط ص ٢٤ ظ ، وانظر اسم ميبوذ في معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ٧١١ . وقارن حاجي خليفة ج ٦ ص ٤٧٤ .

(٢) ويحتمل جدا أن يكون ناصر خسرو ، مع أنه ، كما يؤخذ من زاد المسافرين ص ١٠٣ ، قد عرف كتب الرازي الأصلية حق المعرفة ونسخها مراراً وترجمها إلى الفارسية (لا بد أن كلمة ترجم معناها هذا) ، قد اعتمد في إبطاله لمذهب الرازي على كتب ألفت عليه ، ألفها الفلاسفة أو الإسماعيلية ، وإن كنا لا نجد لكتاب أعلام النبوة تأثيرا في زاد المسافرين من هذا الوجه ؛ لأن الأدلة المستعملة في نقد مذهب الرازي تختلف في أحد هذين الكتابين عنها في الآخر .

كتابين للفارابى هما : كتاب « الرد على الرازى فى العلم الإلهى »(١) ، وكتاب « كلام فى فى الخلاء »(٢) .

وإذا صرفنا النظر عن هذا فإننا لا نستطيع أن نقول على وجه اليقين مبلغ التأثير الإيجابى المباشر لمؤلفات الرازى الفلسفية(٣) . ولكننا نستطيع أن نجيب إجابة أكثر دقة على سؤال آخر يعرض فى هذا الصدد . نجد أن تأثير مجموعة الآراء التى تنسب لأفلاطون فى العلم الطبيعى ، والتى وجدت فى شخص الرازى أكبر ممثليها ، مستمرٌ فى تاريخ الفلسفة إلى عصر متأخر جداً ؛ ولم يزل المفكرون الإسلاميون يأخذون بعض هذه الآراء ويستعملونها فى نقدهم لجلة مذهب أرسطو فى العالم ، أوهم كانوا ينتفعون بها فى تعديل هذا المذهب . ولو أردنا أن نبحث جميع المسائل المتعلقة بهذا الموضوع فى تاريخ الفلسفة بحثا كاملا لتجاوزنا الحدود المرسومة لهذا الكتاب ؛ ولذلك لابد لى من الاقتصار هنا على بعض إشارات قصيرة .

يحكى إسماعيل حقّى(٤) أن أبا البركات هبةَ الله البغدادى(٥) ، وهو الفيلسوف اليهودى الذى أسلم فى كِبَره ، ذهب فى كتابه المسمى « كتاب المُعْتَبَر »(٦) ، وهو لا يزال فى

(١) انظر كتاب م. شْتَيْنْشْنَيْدَر فى حياة الفارابى ومؤلفاته ، بطرسبورج ، ١٨٦٩ ص ٢١٦ رقم ٤٠ ؛ وقارن ص ١١٩ رقم ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١٥ رقم ٢١ وقارن ص ١١٩ رقم ٣١ .

(٣) يحكى المسعودى فى كتاب التنبيه والأشراف (ص ١٢٢) أن يحيى بن عدى درس مذهب محمد ابن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى . على أن كتاب العلم الإلهى وهو أكبر كتب الرازى الفلسفية ، ظل معروفا ذائعاً حتى آخر القرن الثانى عشر (انظر الكلام عن كتب الرازى فيما يلى)

(٤) بحث اسماعيل حقّى فلسفة أبى البركات فى مقاله : تطور سير الفلسفة فى الإسلام (مجموعة كلية اللاهوت م ١٧ (١٩٣٠) ص ١٤ وما يليها) . وتجد مذهب أبى البركات الطبيعى فى ص ١٨ وما يليها .

(٥) انظر فيما يتعلق به ملاحظة شرف الدين المفصلة فى مقدمته للترجمة التركية للقسم الإلهى من كتاب المعتبر — استانبول ١٩٣٢ ص ١ ومايليها . قارن أيضا كتاب م. شْتَيْنْشْنَيْدَر M. Steinschneider عن مؤلفات اليهود العربية ، فرانكفورت ، ١٩٠٢ ص ١٨٢ — ١٨٦ ؛ وما كتبه ياكوب G. Jacob وڤيدمان E. Wiedemann فى مجلة Der Islam م ٣ (١٩١٢) ص ٥١ — ٥٢ وبحث W. Barthold فى Zop. kold. vos. ، م ٥ (١٩٣٠) ص ١١ — ١٢ . وقد ترجم ڤيدمان رسالة لأبى البركات فى سبب ظهور الكواكب ليلا وخفائها نهاراً (هذه الرسالة ظهرت فى كتاب Eder المسمى Jahrbuch für Photographie المطبوع بمدينة هَل ، ١٩٠٩ ، ص ٤٩ — ٥٤ . وقد نشرت شذرات من كتاب له فى تفسير كتاب الجامعة من العهد القديم مراراً عديدة ، أحدثها نشرة S. Poznanski فى مجلة المراجع العبرية ، م ١٦ (١٩١٣) ص ٣٣ — ٣٦ . ويجد القارئ مراجع فوق هذه فى مقالة م. تزوبل M. Zobel عن هبة الله أبى البركات فى دائرة المعارف اليهودية م ٨ برلين ١٩٣١ .

(٦) هكذا تنطق . وهكذا يقرؤها أيضا جولد تزيهر I. Goldziher فى كتابه الدراسات الإسلامية (Muh. St.) ج ٢ ١٨٩٠ ص ٢٧٦ .

النسخة الخطّية ، إلى آراء فى العلم الطبيعى تناقض مذهب أرسطو . و بعض هذه الآراء يشبه الآراء التى ينسبها المسلمون إلى أفلاطون . وهذا ينطبق بنوع خاص على مذهب أبى البركات فى المكان ؛ فإنه . خلافاً لما ذهب إليه أرسطو ، يعتبر أن المكان هو الأبعاد الثلاثة ؛ فهو يقول بعدم تناهى المكان ، كما قال الرازى ؛ وكذلك فى مسألة وجود الخلاء يفضل الأخذَ بالرأى المنسوب لأفلاطون فى القول بوجود الخلاء على أن يأخذ برأى أرسطو[١] .

ويحكى لنا الشهرزورى أن فخر الدين الرازى متأثر فى نقده للفلاسفة بأبى البركات تأثراً قويا[٢] . وفخر الدين نفسه يعارض فى مصنفاته الفلسفية[٣] بعض أصول مذهب أرسطو الكبرى فى العلم الطبيعى ؛ وهو يتناول بالنقد الدقيق مذهب ابن سينا فى الزمان ، ويصرّح بأنه يقول فى ذلك برأى أفلاطون[٤] ؛ وهو يتناول بمثل هذا النقد الشديد أيضاً مذهبَ

---

(١) انظر كتاب اسماعيل حق المتقدم ص ١٨ . وقد ذكر الرازى فى المباحث المشرقية (ج ١ ص ٢٣٣ — ٢٣٤) بعض الأدلة التى ذكرها أبو البركات لإبطال أدلة أرسطو على استحالة الفراغ ، مصرحاً باسمه ، وموافقاً لرأيه ، إذ يقول : « وهذه شكوك حسنة » . ويذكر كل من الجرجانى فى شرح المواقف (مخطوط باريس رقم ٢٥٦ و) ، والشيرازى فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٢٥٧ ، ٣٤٤) ، معتمداً على حكاية فخر الدين ، اسمَ أبى البركات فى مثل هذا الموضوع . ومما هو جدير بالملاحظة مذهب أبى البركات فى الزمان . فهو يعرّفه بأنه : « مقدار الوجود » انظر ، فيما يتعلق بمذهبه ، الترجمة التركية لقسم الإلهيات من كتاب المعتبر ص ٣٠ ومايليها ؛ وينسب هذا التعريف الذى تقدم ذكره لأبى البركات فى الأسفار الأربعة للشيرازى (ج ١ ص ٢٣٩) وفى « الصحائف فى الكلام » للسمرقندى (مخطوط باريس) ص ٣٨ و — ظ) .

(٢) ذكر هذا النص للشهرزورى (بحسب حكاية تاريخ الحكماء) شرف الدين فى مقدمته لترجمة قسم الإلهيات من كتاب المعتبر (ص ١١) ؛ قارن أيضا فى نفس المصدر إلى جانب الهامش المتقدم بيان شرف الدين للمواضع التى ذكر فيها اسم أبى البركات فى كتب فخر الدين الرازى ؛ وانظر أيضا كتاب جولد تزيهر « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٧٦ .

(٣) يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين مؤلفات فخر الدين الرازى الفلسفية (مثل المباحث المشرقية وشروحه على كتب ابن سينا ونحوها) ومؤلفاته الكلامية (مثل « أساس التقديس فى علم الكلام » طبعة مصر ١٣٢٨ وكتاب أسرار التنزيل المطبوع بالفارسية ١٣٠١ هـ ونحوها) . قارن ما كتبه جولد تزيهر فى مجلة Der Islam م ٣ ، ١٩١٢ ص ٢٢٣ ؛ على أن ما أحدثه مذهب الرازى الكلامى من تأثير لا ينكر فى نقده لفلسفة ابن سينا موضوع ينبغى أن يبحث بحثا دقيقا .

(٤) انظر شرح عيون الحكمة (مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ ص ٣ و — ٨ و) ؛ ويشير الشيرازى فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٢٣٩) إلى الفرق بين الرأى الذى يذهب إليه فخر الدين فى مسألة الزمان فى كتاب المباحث المشرقية ورأيه فى كتاب شرح عيون الحكمة . يقول فخر الدين فى الكتاب الأول : « واعلم أنى إلى الآن ماوصلت إلى حقيقة الحق فى الزمان » ، ولذلك يكتفى الرازى بأن يبين مختلف المذاهب وينقدها . أما فى الكتاب الثانى فيقول الرازى إن الأقرب عنده فى الزمان هو رأى أفلاطون .

المشائين فى الجسم ؛ والجسم عنده لا يتألف من الهيولى والصورة الجسمية[١] .

وكذلك يذهب السهروردى المقتول فى هذه المسألة الأخيرة إلى رأى يشبه هذا الرأى المنسوب لأفلاطون ؛ ولكنه يؤيد مذهبه بأدلة تختلف بعض الاختلاف عما تقدم . فالسهروردى يرفض رأى المشائين فى الهيولى الأولى[٢] ؛ وهو يقول : إن استعمال لفظ الهيولى إنما يجوز ، إذا قُصد به جوهرية الجسم[٣] ، فى معرض التمييز بينها و بين الأعراض الزائدة ونحوها[٤] .

على أن نصير الدين الطوسى يقول فى كتابه تجريد العقائد ، إن الهيولى هى الجسم[٥] ، وهو يأخذ أيضا بالرأى المنسوب لأفلاطون من أن المكان هو البعد المفارق للمادة ذو الأقطار

---

(١) انظر شرح عيون الحكمة (مخطوط باريس ص ٤٤ ظ — ٤٧ ظ) ؛ وقارن أيضا المباحث المشرقية ، جـ ٢ ص ٤١ وما يليها .

(٢) انظر كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردى (مخطوط باريس رقم ٢٣٤٩ ص ١٧٠ ظ) ؛ ويقول الشيرازى فى الأسفار الأربعة (جـ ١ ص ٤٢٧) إن أفلاطون والرواقيين ، وأصحابهم ، ومنهم السهروردى ، كانوا يقولون بهذا المذهب ؛ قارن كتاب گوهر مراد (جوهر المراد) لعبد الرزاق لاهيجى ؛ وراجع أيضاً كتاب هورتن M. Horten عن فلسفة الإشراق عند السهروردى ، ط . مدينة هلّ ، ١٩١٢ ص ٢٢ وما يليها .

(٣) يذهب السهروردى فى حكمة الإشراق (ص ١٦٢ و — وما بعدها) إلى أن الجسم هو المقدار . وشارح حكمة الإشراق ، وهو قطب الدين الشيرازى ، يعبر فى مخطوط باريس بعبارة « المقدار الجوهرى » . والمقدار ثابت ؛ وإنما تتغير الأبعاد فيزيد الطول إذا قل العرض وهكذا . وينقد السهروردى ، على أساس مذهبه فى عدم تغير المقدار ، رأى المشائين فى التكاثف والتخلخل .

(٤) لاحظ الشيرازى فى الأسفار (جـ ١ ص ٤٢٧) وجود تعريفين للجسم عند السهروردى : فهو فى كتاب حكمة الإشراق يذهب إلى أن الجسم جوهر بسيط ؛ وهو الممتد فى الجهات ، المتصل بنفسه اتصالا مقدارياً جوهريا قائما بذاته ، على حين أنه يذهب فى كتاب « التلويحات اللوحية والعرشية إلى أن الجسم مركب ، لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقدارى ، وقد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه فى هذين الكتابين ، لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى وابن كمونه وقطب الدين الشيرازى (وتجد ما يقوله قطب الدين فى هذا الموضوع فى مخطوط باريس رقم ٢٣٤٩ ص ١٧١ و — ظ) كل هؤلاء قد اتفقوا على أنه ليس هناك تناقض بين ما فى الكتابين من ناحية المقصود .

(٥) انظر تجريد العقائد (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٨ ص ٩٨ ظ . وقد نسب لاهيجى فى « جوهر المراد » (ص ٤٠ وما بعدها) هذا المذهب فى الهيولى إلى أفلاطون والسهروردى أيضا . وهو يلاحظ أن نصير الدين يقول به فى كتابه تجريد العقائد ، لا فى كتاب شرح الإشارات . ويوجد بيان مذهب المشائين فى الهيولى فى شرح الإشارات (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ٧ ظ — ١٢ و) . ويعنى الأستاذ محمود الخضيرى بأعداد طبعة نقدية لكتاب تجريد العقائد .

الثلاثة[1] ويفرق الطوسى بين نوعين من المكان : أحدهما ملاقٍ للمادة وهو الحالّ فى الجسم ؛ والثانى مفارق تحلّ فيه الأجسام . وهذه التفرقة تقابل فى الحقيقة ، تفرقةَ الرازى بين «مكان كلّى» ، و «مكان جزئى» ، وإن اختلفت الأسماء ؛ على أن الطوسى ينكر وجودَ الخلاء[2] . أما الشيرازى ، فهو يأخذ ، فيما يتصل بمسألة المكان ، برأى شبيه بهذا الرأى[3] ، وذلك متابعة للطوسى على الأرجح .

على أن من جملة الذين واصلوا حملَ هذا التراث فى العلم الطبيعى الفيلسوفَ الإسرائيلى حِسْدَاى قرسقس (Hisdai Crescas) . ونظراً لأنه لم يرجع إلى مصادر مكتوبة باللغة العربية ، فإنه يصعب القول بأنه تأثر مباشرة بأصحاب الآراء المخالفة لآراء أرسطو بين المسلمين ، ولا يسوغ القول بتأثره إلا بعد أن يثبت وجود الكتب الخاصة بهذه الآراء مترجمة إلى اللغة العبرية[4] .

---

(١) انظر تجريد العقائد (ص ١٠١ و) . ويقول الشيرازى فى الأسفار الأربعة (جـ ١ ص ٣٤١) إن الطوسى فى هذا الرأى الذى ذهب إليه فى المكان متابع لأفلاطون والرواقيين .

(٢) تجريد العقائد ص ١٠٢ و .

(٣) انظر الأسفار الأربعة ، جـ١ ص ٣٤١ والصفحات التالية . وسنذكرها تعريف الشيرازى للزمان؛ هو يقول فى الأسفار الأربعة (جـ ١ ص ٢٣٨ والتى تليها) إن الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين ، ولنلاحظ أن الشيرازى يشير فى كتابه (جـ ١ ص ٢٣٣ والتى تليها) إلى الفرق الموجود بين الطبيعيين والإلهيين فى إثبات وجود الزمان وحقيقته ؛ فعلى حين أن الأولين يعتمدون على مشاهدة اختلاف الحركات فى المقطوع من المسافة ، يبحث الآخرون فى ماهية القبلية والبعدية فى الحادث . ولنقارن بهذا ما لاحظه ابن رشد (فى الشرح الكبير على كتاب الطبيعة ص ٩٣ و) من أن البحث فى العلاقة الموجودة بين الزمان والنفس هو فى الحقيقة أدنى أن يكون من مباحث الفلسفة منه لأن يكون من مباحث علم الطبيعة ، وانظر فيما يتعلق بالتمايز بين علم الطبيعة والفلسفة الأولى ، وهو التمايز الذى نحن بصدده هنا ، كتاب «إحصاء العلوم» للفارابى ، نشره عثمان أمين بالقاهرة ، ١٩٣١ ص ٥٢ ومابعدها . ويضع سمبليكيوس Simplikics (الطبيعة ص ٧٩٠) كلمة φυσιxὸς χρόνος أى الزمان الطبيعى فى مقابلة χωριστὸς χρόνος أى الزمان المطلق .

(٤) وينبغى أن نلاحظ بهذه المناسبة أن كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى كان معروفا لدى يهود أسبانيا ومقاطعة بروفانس بفرنسا . وقد بقيت ترجمة عبرية لبعض أجزاء هذا الكتاب ألحقها تدروس تدروسى Todros Todrosi ، المولود بمدينة آرل Arles بمقاطعة بروفانس فى القرن الرابع عشر ، بكتاب عيون المسائل للفارابى ، وقد ترجمه إلى العبرية أيضا . انظر كتاب شتينشنيدر عن التراجم العبرية فى العصور الوسطى ، برلين ، ١٨٩٣ ص ٢٩٤ . ويقول يهودا ناتان Jehuda Nathan (وهو من مقاطعة بروفانس ، فى القرن الرابع عشر أيضا) إنه كان يستعين فى ترجمته لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالى بكتاب المباحث المشرقية . انظر كتاب شتينشنيدر المتقدم ص ٣٠٨ .

ويفترض ڤولسفون (Wolfson) فى كتابه العظيم الذى أشرنا إليه مراراً أن آراء قرسقس ترجع فى جوهرها إلى اعتراضات الخصوم التى قيلت فعلا أو كان يمكن قولها والتى رَدّ عليها المشاؤون فى كتبهم . ومهما يكن القول فى أمر المصادر التى رجع إليها قِرْسَقْس مباشرة فإننا ، فى محاولتنا تعيين المكان الذى يحتله هذا الرجل فى تاريخ الفلسفة العبرية المتأثرة بفلسفة العرب ، ينبغى ألّا نُغْفِلَ وجوهَ الشبه الكثيرة التى تربط مذهبه بالمذاهب التى كانت تنسب لأفلاطون بين المسلمين . فهو مثلا يرفض مذهبَ المشائين فى الهيولى الأولى ، ويقول إن الهيولى توجد مستقلة عن الصورة ، وهى بالفعل ، ولها امتداد فى الجهات ، وعنده أن المكان غير متناهٍ ، وهو غير متوقف على الجسم ، وهو يجوّز وجود الخلاء الذى هو مكان لا تشغله الأجسام . والزمان عنده لا يتعلق بالحركة[١] : وتقع تحته حتى الجواهر الأزلية. وتوجد إلى جانب هذه النظريات الأساسية ، موافقاتٌ جزئية كثيرة بين أدلة قرسقس وبين الأدلة التى اعترض بها على أرسطو أصحابُ الآراء المنسوبة لأفلاطون فى العلم الطبيعى بين أهل الإسلام . ولكننا لا نستطيع بيان هذه الموافقات لأنها تستلزم بحثاً مفصلا للنصوص المتعلقة بها ، وهذا مالا يمكن القيام به داخل الحدود المرسومة لهذا الكتاب . ولعله قد أصبح محتملا بعد هذه الإشارات القصيرة أن آراء قرسقس التى خالف بها مذهب المشائين ليست منعزلة ، وأنها تتصل بتراث فلسفى معيَّن .

---

(١) يقابل تفرقة الرازى بين « الزمان المطلق » و « الزمان المحصور » ما فعله يوسف ألبو (Joseph Albo) ، تلميذ حسداى من التمييز بين זמן בשלוח (زمان مطلق) و סדר זמנים (وهو ما يقابل الزمان المحصور) — انظر عقارم Iqqarim, II, 18 طبعة S. Husik م ٢ ، فيلاديلفيا ، ١٩٢٩ ص ١١٠ — ١١٤ . وقارن كتاب ڤولفسون ص ٦٥٦ . وعلى حين أن ألبو يرجع العبارة الثانية التى معناها : أقسام الزمن أو نظام الأزمنة — إلى نص فى كتاب « براشيت رَبّا (Beresit rabba III ، فإن العبارة الأولى هى على الأرجح ترجمة للاصطلاح العربى « زمان على الإطلاق » ؛ قارن ما لاحظه ڤولفسون فى هامش ص ٤٩٧ فيما يختص بترجمة كلمة مطلق بكلمة משולח التى ربما كان قد ترجم بها أولا الكلمة العربية «مرسل» . ويعبر ألبو بعبارة זמן בשלוח عن المدة (המשך أى المدة أو الامتداد) التى كانت توجد قبل خلق العالم والتى لا تنقطع بفنائه أما الـ סדר זמנים فهو الزمان الذى تقدره حركة الأفلاك . وفيما يتعلق بترجمة الكلمة العربية « امتداد » بكلمة המשך انظر بحث ڤولفسون فى مجلة Jewish Quarterly Review — السلسلة الجديدة م . ١٠ (١٩١٩ — ١٩٢٠) ص ٦ ، وكتابه عن فلسفة سپينوزا ، جـ ١ ص ٣٤١ هامش رقم ١ .

٨ — فهرست كتب الرازى

حُفِظَتْ لنا أربعة إحصاءات لكتب الرازى، نجدها: فى كتاب الفهرست لابن النديم[١]، وكتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أُصَيْبعة[٢] ، وفى تاريخ الحكماء لابن القفطى[٣] ، وفى رسالة للبيرونى فى فهرست كتب الرازى موجودة فى مكتبة لَيْدِنْ[٤] .

والرازى نفسه يذكر أسماء بعض كتبه فى كتابه المسمى : السيرة الفلسفية[٥] . وأنا أحاول أن أجمع من هذه الإحصاءات أسماء الكتب التى قد يكون لها شأن فيما يتعلق بمذهب الرازى الفلسفى[٦] .

١ — كتاب العلم الإلٰهى :

يذكر ناصر خسرو فى الزاد[٧] كتاباً للرازى اسمه : شرح العلم الإلٰهى ، ولعله نفس الكتاب الذى يذكره ناصر خسرو فى رسالته الملحقة بديوانه[٨] حيث يسميه الكتاب الإلٰهى ؛ وهاك ترجمة ما جاء فى هذه الرسالة : « ومن الفلاسفة من لم يُثْنِ عليه (على رأى لثابت بن قُرَّة فى أن الأفلاك والكواكب ملائكة) ؛ ولكنهم يقرّون بوجود الشياطين ، ويقولون إن نفوس الجهّال والأشرار التى تفارق الأجساد تبقى فى هذا العالم . ولكن لما كانت هذه النفوس تتحَسَّر على الشهوات الحسية عند مفارقتها للأجساد ، ولما كانت هذه الشهوات تعوقها ، فإنها لا تستطيع الخلاص من الطبائع . وهذه النفوس تظهر فى صور أجسام شنيعة ، وتطوف فى العالم ، وتخدع الناس ، وتعلمهم فعل الشر ، وتضلُّ السائرين فى الصحارى عن طريقهم ليهلكوا ؛ كما قال محمد بن زكريا الرازى فى الكتاب الإلٰهى من

---

(١) نشره فلوجل ، ليبتزج ١٨٧١ . (٢) نشره ميالر بالقاهرة ١٨٨٢ .

(٣) نشره لبرت ، ليبتزج ١٩٠٣ .

(٤) ترجمها J. Ruska ، ونشرها بالعربية پ . كراوس فى باريس ١٩٣٦ .

(٥) نشرها كراوس فى مجلة Orientalia بروما ، م ٤ (١٩٣٥) وتجدها ضمن رسائل الرازى ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ .

(٦) لم أبين هنا الاختلافات اللطيفة التى نجدها فى مختلف المصادر عند ذكر اسم الكتاب الواحد من كتب الرازى .

(٧) ص ٥٢ . (٨) ص ٥٧٢ .

أن نفوس الأشرار تصير شياطين وتتصور للبعض وتقول ، لهم : « اذهب وقل للناس : جاءنى ملك ، وقال : أعطاك الله النبوّة ، فأنا هذا الملك » ، لكى يقع بذلك الاختلاف بين الناس ويُقْتَلَ خلق كثير بتدبير هذه النفوس التى صارت شياطين[1] . وقد قلنا [أى ناصر خسرو] فى كتابنا « بستان العقل » كلاماً فى الرد على هذا المهوّس الذى لا يخاف الله»[2] .

وفى فهارس كتب الرازى عدة كتب بعنوان العلم الإلهى وهى :

(ا) كتاب الحاصل فى العلم الإلهى[3] . (ب) كتاب الصغير فى العلم الإلهى[4] .
(ج) كتاب فى العلم الإلهى[5] (د) العلم الإلهى الكبير[6] .

---

(١) يُسمى كتاب من كتب الرازى : « كتاب أنابو إلى فورفوريوس فى شرح مذهب أرسططاليس فى العلم الإلهى » ، (انظر ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٨ ؛ وابن أبى أصيبعة ص ٣١٧ س ٩ ؛ وابن القفطى ص ٢٧٤ س ١١) ؛ ويسميه البيرونى (رقم ١٢٨) : « نقض كتاب فورفوريوس إلى أنابو المصرى . ويخمن روسكا J. Ruska فى بحثه المسمى : « البيرونى كمصدر لمعرفة حياة الرازى وكتبه » ، مجلة إيزيس ، بروكسل م ٥ ١٩٢٢ ، ص ٤٥ هامش ١ ، أن هذا الكلام يتعلق بكتاب فورفوريوس المفقود الذى جمعه جيل Th. Gale أو هو يتعلق بردّ أبامون ، وهو الرد الذى ربما يكون ألفه يامبليخوس واستتر وراء باسم أبامون . (وقد نشر كليهما بارتى G. Parthey فى برلين عام ١٨٥٩) . ويثير فورفوريوس فى هذا الكتاب بعض الأسئلة ويذكر بعض الشكوك حول الشعائر الدينية وحول الكهانة ؛ والذى يجيب عليها هو يامبليخوس ، كما هو محتمل . وقد يجوز أن تكون آراء الرازى فى النبوة ، غير متأثرة بهذه المباحث القديمة ؛ ولكن يجب أن نشير إلى أنه قد عرفت عند أهل الإسلام رسالتان لفورفوريوس إلى أنابو (انظر كتاب م . شتينشنيدر عن حياة الفارابى ص ٩٢ — ٩٣ ؛ وراجع كتاب بيدى J. Bidez عن حياة فورفوريوس ط . جنت ، ١٩١٣ ص ٥٥ وما يليها) . ويوجد نص من رسالة فورفوريوس إلى أنابو فى كتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٣٤٥ .

(٢) ويذكر ناصر خسرو هذا الكتاب الذى خصصه للرد على الرازى ، فى كتاب زاد المسافرين أيضا (ص ٣٣٩) ، حيث يسميه « بستان العقول » . وينبه ناصر فى الزاد على أنه رد فى البستان على القول بإمكان وجود عوالم كثيرة ، فيمكن أن ينسب إلى الرازى مع شىء من الاحتمال أنه كان يقول بهذا المذهب ، وخصوصاً لأنه يتصل اتصالا وثيقاً بمذهبه فى المكان . على أن إيڤانوف W. Ivanow يقول فى كتابه : دليل المؤلفين والتأليف عند الأسماعيلية ط . لندن — ١٩٣٣ ص ٩٥ أن كتاب « بستان العقل » قد يكون من جملة الكتب المنحولة على ناصر خسرو ، ولكنه يغفل ، فيما يظهر ، عن أن هذا الكتاب لم يذكر على أنه لناصر خسرو فى الرسالة فقط ، بل فى زاد المسافرين أيضا ؛ وكذلك شكوك إيڤانوف التى أبانها فى صحة نسبة الرسالة لناصر خسرو ، شكوك لا يمكن تبريرها . ويدل على صحة نسبة الرسالة لناصر خسرو ، ذكر بستان العقل الوارد فيها ويؤيد ذلك أيضا المقدار الكبير الذى خصص للرد على الرازى فى الرسالة ؛ والآراء التى بينها ناصر خسرو فى الرسالة تتفق اتفاقاً كبيرا مع الآراء التى نجدها فى كتاب زاد المسافرين .

(٣) ابن القفطى ص ٢٧٥ س ١٥ ؛ النديم ص ٣٠١ س ١٣ ؛ أصيبعة ص ٣٢٠ . س ٦ .

(٤) قفطى ص ٢٧٤ س ١٢ ؛ النديم ص ٣٠٠ س ١٩ .

(٥) أصيبعة ص ٣١٧ . س ١١ . (٦) بيرونى رقم ١١٦ .

(ه) وقد ذكر الرازى فى السّيرة الفلسفية كتاب : « فى العلم الإلٰهى » ؛ ولا نستطيع أن نعين أى هذه الكتب يقصد ناصر خسرو .

وقد ذُكر كتاب العلم الإلٰهى أيضاً فى الكتاب المسمّى : « غاية الحكيم » ، وهو كتاب أندلسى فى السحر[1] .

وقد ذكره إلى جانب هذا ابنُ حزم[2] ، وصاعد الأندلسى أيضاً المتوفى عام ١٠٦٩ م فى كتابه طبقات الأمم[3] . ويحكى ابن ميمون فى دلالة الحائرين[4] أن الرازى قال فى كتابه المشهور الموسوم بالإلٰهيات ، إن الشرَّ فى الوجود أكثر من الخير . ويذكر ابن ميمون هذا الكتاب مرة أخرى فى خطابه إلى صموئيل بن يهوذَا بن تِبُّون المترجم الأسرائيلى، الذى ترجم كتابه دلالة الحائرين إلى العبرية ، وهذا الخطاب كُتب فى أواخر القرن الثانى عشر . وقد كتب ابن ميمون فى كتابه «قو بيص تشو بوت» ، أى « مجموع أجوبة »[5]، مجيباً عن سؤال فى الأرجح ، يقول : إن كتاب العلم الإلٰهى ، الذى ألّفه الرازى ، هو للرازى حقيقة[6] ، ولكنه مجرد من النفع ؛ لأن الرازى لم يكن إلّا طبيباً .

(٢) كتاب الهيولى المطلقة والجزئية[7] .

(٣) كتاب فى المدة ، وهى الزمان ، وفى الخلاء والملاء ، وهما المكان[8] . ولعل هذا الكتاب هو الذى يسميه ابن القفطى[9] ، كتابَ الخلاء والملاء ، والزمان والمكان . وعند ابن النديم[10] : كتابٌ فى الخلاء والملاء ، وهما الزمان والمكان[11] ؛ ويسمى هذا الكتاب

---

(١) نشره ريتر H. Ritter ، ليبتزج — ١٩٣٣ ص٢٠٦ — ٢٠٧ . وانظر أيضا ما كتبه دوزى R. Dozy ودى غوى M. J. de Goeje بعنوان « وثائق جديدة لدراسة دين الحرانية » . أعمال مؤتمر المستشرقين السادس فى ليدن ج ٢ قسم ١ ص٣١٢ ؛ وقارن بحث شيدر فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٧٩ ص ٢٣٤ .

(٢) الفصل ج ١ ص ٣٤ ، ج ٥ ص ٧٠ .

(٣) ص ٣٣ — انظر أيضا كتاب بلاثيوس Asin Palacios عن ابن مسرة ومدرسته ص ١٠ .

(٤) ج ٣ ص ١٨ و .

(٥) ط . ليبتزج — ١٨٥٩ ج ٢ ص ٢٨ .

(٦) وكان الكلام قبل ذلك بشأن كتابين منسوبين لأرسطو وهما : « كتاب التفاحة » و « كتاب بيت الذهب » وقد صرح ابن ميمون بأنهما منحولان .

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٩ ؛ القفطى ص ٢٧٤ س ١٤ ، أصيبعة ص٣١٧ س ١١ .

(٨) كذا عند ابن أبى أصيبعة ص ٣١٧ ص ٧ .

(٩) ص ٢٧٤ س ١١ .

(١٠) ص ٣٠٠ س ١٩ .

(١١) البيرونى رقم ٦١ .

في السيرة الفلسفية كتاب « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء »[١] .

(٤) كتاب في الفرق بين ابتداء المدة و بين ابتداء الحركات[٢] .

(٥) كتاب الهيولى الكبير[٣] .

(٦) كتاب العلم الإلهي على رأي أفلاطون[٤] .

(٧) كتاب في تفسير كتاب أفلوطرخوس في تفسير كتاب طيماوس[٥]

(٨) كتاب في إتمام كتاب أفلوطرخوس[٦] .

(٩) كتاب في أنه لا يمكن العالم أن يكون لم يزل على مثال ما نشاهده[٧] .

(١٠) كتاب علة جذب حجر المغناطيس للحديد[٨] ، وقد نبه ابن أبي أصيبعة إلى أن هذا الكتاب يشمل رسالة طويلة عن الخلاء[٩] .

---

(١) يبين ماسينيون في كتابه عن الحلاج ص ٢٣٠ المبادىء الخمسة القديمة عند الرازي على هذا النحو : « المبادىء الخمسة القديمة ... أو ، بحسب مذهب الرازي الطبيب هي : الباري ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والمكان (= الملاء) والزمان (= الخلاء) ؛ ولم يبين ماسينيون المصدر الذي اعتمد عليه في اعتبار الزمان مكافئا للخلاء ؛ على أن هذا التكافؤ ، لا يمكن استنباطه على أي حال ، من تسمية ابن النديم غير الصحيحة لهذا الكتاب ، وهو يناقض سائر المصادر المعروفة لدي .

(٢) بيروني رقم ٦٣ .

(٣) نديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ؛ أصيبعة ص ٣١٦ س ٣٠ ، بيروني رقم ٦٠ .

(٤) أصيبعة ص ٣١٧ س ١٢ .

(٥) نديم ص ٣٠١ س٥ ؛ قفطي ص٢٧٥ س ٥ ؛ أصيبعة ص ٣١٩ س ٢٤ ، بيروني رقم ١٠٧ وقد يكون المقصود بكتاب أفلوطرخوس إلى جانب كتاب Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας (أي عن ميلاد النفس [كما هو] في طيماوس) أيضا الكتاب الذي لم يصل إلينا ، وهو Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον (أي عن حدوث العالم بحسب رأي أفلاطون) . ويعتبر ا . ميلر A. Müller في كتابه عن فلاسفة اليونان في المأثور العربي ، هل ، ١٨٧٣ ص ٨ أن ما ذكره ابن النديم (ص ٢٤٦ س ١٨ — ١٩) خاص بالكتاب الأول . قارن أيضا كتاب أوبرڤيج — پريختر في تاريخ الفلسفة ، ١٩٢٦ جـ١ ص ٥٣٧ .

(٦) أصيبعة ص ٣١٩ س ٣٠ ؛ بيروني رقم ١١٣ .

(٧) قفطي ص ٢٧٥ س ٣ ؛ أصيبعة ص ٣١٦ س ٣١ ؛ نديم ص ٣٠١ س ٢ ، بيروني رقم ١٤٢ .

(٨) أصيبعة ص ٣٢٠ س ١١ ؛ نديم ص ٣٠١ س ١٤ ؛ « قفطي ص ٢٧٥ س ١٦ ؛ بيروني رقم ٧٥ .

(٩) هذا التنبيه من جانب ابن أبي أصيبعة من شأنه أن يقوي احتمال أن يكون الرازي قد أخذ على نحو ما ، بالتعليل الذي ذكره أصحاب مذهب الجوهر الفرد القديم وأفلاطون أيضا لفعل المغناطيس (انظر كتاب طيماوس Tim. C, 79 ؛ وفيما يتعلق بأصحاب الجوهر الفرد راجع كتاب ديلز H. Diels عن الفلاسفة =

(١١) كتاب الانتقاد والتحرير على المعتزلة[١] .

= الذين قبل سقراط (55 A. 165) ، وأيضاً كتاب لوقريطعن «طبيعة الأشياء» قسم٦ بيت٩٩٨ ومايليه . ويحكى سمبليكيوس أن ستراتون بحث دليل وجود الخلاء المبنى على ما يشاهد من قوة المغناطيس الجاذبة ، واعتبره دليلا غير يقيني . (انظر كتاب الطبيعة لسمبليكيوس ص ٦٥٢ ، ٦٦٣ . وقارن كتاب همّر — ينسن I. Hammer—Jensen عن دمقريط وأفلاطون ضمن سجل تاريخ الفلسفة م ٢٣ ص ٢٢٣ . وانظر فيما يتعلق بتعليلات أخرى لجذب المغناطيس فى الفلسفة العربية واليهودية فى القرون الوسطى كتاب ڤولفسون ص ٩٠ وما بعدها ، ص ٥٦٢ وما بعدها . وقارن كتاب جاسندى « ملاحظات على الكتاب العاشر لديو جينيس اللائرتى » ، جـ ١ ص٣٦٢ وما بعدها .

ويعتقد ابن سينا فى رسالته فى الأجرام العلوية أنه لا يمكن أن يعلل جذب المغناطيس للحديد تعليلا طبيعياً تفصيلياً . جاء فى هذه الرسالة (ص ٣٥ — ٣٧ من مجموعة الرسائل التى تسمى تسع رسائل ...) ما يأتى « . . . فإن للمركبات طبيعتين : طبيعة مستفادة من العناصر ؛ كما أن الحرارة الغالبة فى السقمونيا لأجل أن العنصر الحار ، وهو النار ، فيها أغلب وأكثر بالقوة من العنصرالبارد ؛ وطبيعة حاصلة لها بعد المزاج من العناصر كاسهال الصفراء وهذه الطبيعة الحاصلة بعد المزاج تسمى باسم خاص ، وهو الخاصية ؛ ثم الجهال من الطبيعيين ومن يتشبه بهم يأخذون فى طلب علة لوجود هذه الخاصية . . . . والعجب من هؤلاء أنهم لا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل أجساماً كثيرة إلى مثل طبيعته [ها] فى ساعة ، ولا يشتغلون بالبحث عن علته ، وغاية ما يرضون عنه ، لو سئلوا عن ذلك ، أن يقولوا : لأن النار حارة . ثم إن السؤال لازم فى أن الحار لِمَ يفعل هذا ؟ فيكون منتهى الجواب الطبيعى أن يقال : إن الحرارة قوة من شأنها أن تفعل هذا الفعل . ثم إن سئلوا بعد هذا إنه لِمَ كان الجسم حاراً دون البارد ؟ لم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهى — وتعيين حدود كل من علم الإلهيات والعلم الطبيعى من أهم موضوعات الرسالة . قارن ما تقدم ص ٨٢ هامش رقم ٣ : وهو أن إرادة الصانع هكذا اقتضت ؛ ثم يتعجبون من المغناطيس إذا جذب الحديد ، ويشتغلون بالبحث عن علته ولا يقنعون بجواب المجيب : لأن فى المغناطيس قوة جاذبة للحديد وأن وجودها بسبب إرادة الصانع عند استعداد المادة ، ويسخرون ممن يجيب هذا الجواب ، وليس هذا الجواب قاصراً عن الجواب الأول . ثم يخترعون لذلك عللا فاضحة ، ووجوها شنعة ؛ وليس جذب الحديد [و] هو بحاله سالم ، بأعجب من تسييله وتليينه وإذابته كالماء ؛ فإن النار تفعل ذلك ، إذا أوقدت بتدبير وبتحريك إلى فوق صاعدا فإن للنار أيضاً أن يفعل ذلك فى الحديد إذا أوقدت بتدبير . ولكن القوم يتعجبون مما استندروه ، فألهمهم التعجب البحث عن العلة ؛ ولم يعرض لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له ، والدليل على ذلك أن فى المركبات ما حكمه أعجب من حكم المغناطيس فى جذب الحديد ؛ وهذا هو الحيوان الحساس المتحرك بالإرادة الذى يغتذى وينمو ويولد ، بل الإنسان وما يخصه من الأحكام الإنسانية . وهؤلاء القوم المتفلسفة لما لم يعرفوا الأصول ، وأخذوا يتعجبون من النار ، وأخذوا ينكرون أيضا ذلك النادر ، إذالم تضطرهم إلى الإقرار به المشاهدة ؛ فأنكروا الوحى ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكثيرا من أمثال هذه الأشياء » . وربما كانت شدة هذا النقد مما يدل على أنه كان نقداً موجها للبعض حقيقة ؛ وقد يجوز أنه كان موجها على مذهب الرازى فى جذب المغناطيس ؛ وإذا كان هذا النقد لا يثبت ما أذهب إليه من أنه موجه على الرازى ، فإن ما فيه من تهمة الإلحاد ، لا ينافى أن يكون على الرازى ؛ و«الوهم» هنا يعنى فن سحرى . (انظر بحث ماكدونالد فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عام ١٩٢٢ ص ٥١٤ وما بعدها وانظر مايلى ، الهامش قبل الأخير من الباب الثالث) ؛ ويمكن أن تدل كلمة « الوهم» على كائن جنى .

(١) النديم ص ٣٠٠ س ٢٧ ؛ قفطى ص ٢٧٤ ص ٢٢ ، أصيبعة ص ٣١٦ س ٢٨ .

(١٢) كتاب الانتقاد على الاعتزال[١] ، وهو عين الكتاب السابق على الأرجح .
(١٣) كتاب الرد على أبى القاسم البلخى فى نقضه المقالة الثانية من العلم الإلٰهى[٢] .
(١٤) كتاب نقض النقض على البلخى فى العلم الإلٰهى[٣] .
(١٥) كتاب إلى أبى القاسم البلخى فى الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب[٤]
(١٦) كتاب مناقضة الجاحظ فى كتابه فى فضيلة الكلام[٥] .
(١٧) ما جرى بينه و بين أبى القاسم الكعبى فى الزمان[٦] .
(١٨) كتاب الهيولى الصغير[٧]
(١٩) كتاب الرد على المِسْمعى المتكلم فى رده على أصحاب الهيولى[٨] .
(٢٠) كتاب الرد على ابن التمار فى نقضه على المسمعى فى الهيولى[٩] .
(٢١) كتاب ما جرى بينه و بين سيسن المنانى (الثنوى عند البيرونى)[١٠] .
(٢٢) كتاب سمع الكيان[١١] .
(٢٣) كتاب فى أنه للإنسان خالق مُتْقِن حكيم[١٢] .
(٢٤) كتاب فى أنه للعالم خالق حكيم[١٣] .

---

(١) أصيبعة ص ٣١٩ س ٣٢ .
(٢) القفطى ٢٧٤ س ١٤ ؛ النديم ص ٣٠٠ س ٢١ ، أصيبعة ص ٣١٧ س ١٣ .
(٣) قفطى ٢٧٥ س ١٣ ، نديم ص ٣٠١ س ١٠ .
(٤) نديم ص ٣٠٠ س ٢٠ ، أصيبعة ص ٣١٧ س ١١ ، قفطى ص ٢٧٤ س ١٣ .
(٥) نديم ص ٣٠٠ س ٤ ، قفطى ص ٢٧٤ س ١٩ — أصيبعة ص ٣١٦ س ٢٢ .
(٦) بيرونى رقم ٦٢ . (٧) بيرونى رقم ٥٩ .
(٨) أصيبعة ص ٣١٧ س ٦ ، ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، قفطى ص ٢٧٤ س ٨ ، بيرونى رقم ٥٨ .
(٩) نديم ص ٣٠١ س ٨ ، قفطى ص ٢٧٥ س ٩ .
(١٠) قفطى ص ٢٧٣ س ١٥ ، نديم ص ٢٩٩ س ٢٥ ؛ أصيبعة ص ٣١٥ س ٢٩ ؛ بيرونى رقم ١٤٠ .
(١١) نديم ٢٩٩ س ٢٢ ؛ قفطى ص٢٧٣ س١١ ؛ أصيبعة ص ٣١٥ س ٢١ ؛ بيرونى رقم ٥٧ ، وذكر هذا العنوان فى كتالوج قديم لمكتبة الاسكوريال (انظر مقال ن . موراتو N. Morato فى مجلة الأندلس الأسبانية م ٢، ١٩٣٤ ص ١٣٢ رقم ٣٠٤ .
(١٢) نديم ص ٢٩٩ س ٢٢ ؛ قفطى ص ٢٧٣ س ١٠ ، أصيبعة ص ٣١٥ س ٢٠ ؛ بيرونى رقم ١٣٧ .
(١٣) نديم ص ٣٠١ س ١٩ ، أصيبعة ص ٣١٧ س ١٦ .

(٢٥) مقالة فى أنه للجسم تحريك من ذاته وأنه للحركة مبدأ طبيعى[١] .

(٢٦) مقالة فيما استدركه من الفضل فى الكلام للقائلين بحدوث الأجسام على القائلين بقدمها[٢] .

(٢٧) كتاب الشكوك على برقلس[٣] .

(٢٨) كتاب الآراء الطبيعية[٤] .

(٢٩) كلام جرى بينه و بين المسعودى فى حدوث العالم[٥] .

---

(١) نديم ص ٣٠١ س ٣ ، قفطى ص ٢٧٥ س ١ ، أصيبعة ص ٣١٦ س ٣٢ ، بيرونى رقم ٧١ . وفى رسالة فيما بعد الطبيعة (مخطوط راغب ص ٩٢ ظ وما بعدها ، وقارن ص ٩٠ ظ) يورد هذا الدليل ضد مذهب أرسطو : وهو أن الطبيعة مبدأ ἀρχή الحركة : (انظر الطبيعة لأرسطو II, 1, 192 b وقارن كتاب الاسكندر الأفروديسى Quaest. nat. نشره برون Brun جـ ٢ ص ٦٢ وما يليها .

(٢) نديم ص ٣٠٢ س ٨ ، أصيبعة ص ٣١٩ س ٦ ، قفطى ص ٢٧٦ س ١٨ ، بيرونى رقم ١٤٤

(٣) نديم ص ٣٠١ س ٤ ، قفطى ص ٢٧٥ س ٤ ، أصيبعة ص ٣١٩ س ٢٤ ، بيرونى رقم ١٢٦ ؛ وأهم ما يعرف به برقلس بين المسلمين أنه من المدافعين عن مذهب قدم العالم . وقد يجوز أن يكون الرازى قد تناول فى كتابه هـذه المسألة . وقد ذكر فى رسالة « فيما بعـد الطبيعة » المتقدمة أن مؤلفها كتب فى الرد على برقلس (ص ٩٥ ظ) كتاباً تناول فيه هذا المذهب .

(٤) ابن النديم ص ٣٠١ س ٢٢ ، قفطى ص ٢٧٦ س ٦ ، أصيبعة ص ٣٢٠ س ٢٣ . وهذا هو العنوان العربى للكتاب المنحول على أفلوطرخوس : « فى الآراء الطبيعية التى قال بها الفلاسفة » Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων وهو مايقابل تسمية De placitis philosophorum اللاتينية ، ومعناها آراء الفلاسفة (وتوجد نسخة خطية لترجمته فى مكتبة خاصة بزنجان ، قارن تذكرة النوادر حيدر آباد ، ١٣٥٠ هـ ص ١٣٩) . ويذكر الرازى فى رسالة فيما بعد الطبيعة المتقدمة (ص ٩٧ و) اسم أفلوطرخوس ، مستشهداً به فى مسألة ؛ ويمكن إثبات أن هذا النص مأخوذ من كتاب آراء الفلاسفة . De plac. philos. I, 6 . راجع كتاب ديلز H. Diels المسمى Doxographi Graeci الطبعة الثانية ، برلين ١٩٢٩ سطر ٩ — ١٢ حتى كلمة ἄπειρα . وقد أثبت باومشتارك A. Baumstark فى كتاب « أبحاث فلسفية تاريخية » philosophisch-historische Beiträge ، ليبتزج ، ١٨٩٧ ص ١٥٢ وما بعدها أن كثيرا من النصوص التى يذكر فيها الشهرستانى اسم أفلوطرخوس فى كتاب الملل والنحل مأخوذة من كتاب آراء الفلاسفة . قارن Dox. Gr. ص ٢٧ وما بعدها . وثم نص من كتاب « الآراء والديانات » للنوبختى حفظه لنا ابن الجوزى فى كتابه « تلبيس إبليس » وذكره ريتر Ritter فى مقدمة نشرته لكتاب « فرق الشيعة » للنوبختى ، ص ٢٣ سطر ١٧ — ١٩ حتى كلمة : للجسم ، وهو أحد النصوص التى ذكرها الشهرستانى فى الملل ص ٢٨٠ سطر ٦ — ٨ حتى كلمة : لا جسم ، وهو يرجع إلى المصدر القديم نفسه . ويرجع إلى كتاب آراء الفلاسفة De plac. philos. النصوص الآتية من كتاب « الآراء والديانات » وهى : النص المذكور فى مقدمة ريتر لكتاب فرق الشيعة ص ٢٦ س ١٢ — ١٣ حتى كلمة : وينطق ، وهو يقابل ما فى آراء الفلاسفة II, 12 وفى Dox. Gr. ص ٣٤٣ س ١ — ٦ . والجملة التالية للنص السابق مباشرة حتى كلمة : وهواء ، وهو يرجع على ما يحتمل إلى كتاب آراء الفلاسفة (II, 25) وإلى Dox. Gr. ص ٣٥٦ س ٣ — ٤ . والنص المذكور فى ص ٢٦ من مقدمة كتاب فرق الشيعة س ١٠ — ١١ حتى كلمة : دورانه ، وهو يرجع مع خلاف أكبر مما تقدم بالنسبة للأصل اليونانى إلى « آراء الفلاسفة » II, 13 وإلى Dox. Gr. ص ٣٤١ س ١٢ — ١٦ .

(٥) أصيبعة ، ص ٣٢١ س ٦ .

٣

مصادر مذهب الجوهر الفرد فى علم الكلام

١ — علم الكلام ومذهب الجوهر الفرد عند اليونانيين

نرى فى مذهب الجوهر فى علم الكلام ، منذ أول مراحله التى يصل إليها علمنا ، ثروة كبيرة من الأقوال المتباينة والمعانى والاصطلاحات . ولو قلنا إن مباحث الجوهر الفرد نشأت بين المسلمين نشوءا مستقلاً ، لاستلزم ذلك أن نفترض عند أوائل المتكلمين عنايةً كبيرة بالمباحث النظرية والفلسفية والطبيعية ، ومهما يكن من أهمية القول بالجوهر الفرد بالنسبة لعلم الكلام ، فإنه وحده لا يكفى لتعليل تلك الأبحاث المعقدة التى تدلّ على تطور سابق طويل ، والتى تظهر لنا فيها ، منذ وقت مبكر ، مسائلُ متفرقة لا ترتبط بمباحث الكلام بوجه ، مثل مسألة أقل عدد من الأجزاء التى لاتتجزأ يكفى لتأليف أقل الأجسام ؛ ولكن يصعب أن نفترض مستندين إلى ما بين أيدينا من معلومات ، أنه كان عند أوائل المتكلمين منذ أول الأمر ، مثل هذه العناية الكبيرة بالمباحث النظرية ، وقد رأينا من جهة أخرى أن أصحاب الجوهر الفرد ، فيما يحتمل ، لم يرجعوا فى آرائهم إلى إحالة الأمور على القول بأن الله قادر على كل شيء قدرةً لا تحدها حدود ، فى الصورة المتطرفة لهذا القول ، إلّا فى وقت متأخر بعض الشيء . ومن البيّن أن الأدلة الكلامية على وجود الجوهر الفرد كالدليل المستند إلى وجوب تناهى انقسام الجسم — لأن علم الله لابد أن يحيط بكل أجزاء الجسم وأن يحصيها عدداً[١] — إنما هى أدلة ثانوية . فالدوافع الكلامية وحدها لا تكاد تكفى فى إنشاء القول بالجزء الذى لا يتجزأ ؛ والظاهر ، كما يؤكد بريتزل[٢] ، أن القول بالجزء ، كان موجوداً أمام المتكلمين من أول الأمر .

وقد جرى بعض العلماء على القول بأن مذهب الإسلاميين فى الجوهر الفرد يشبه مذهب اليونانيين . فمثلا يلاحظ إسحاق بن سليمان الأسرائيلى ، المتوفى عام ٣٢٠ هـ = ٩٣٢ م

---

(١) انظر ص ١١ وما يليها مما تقدم . (٢) ص ١٢٤ من بحثه المشار إليه .

على الأرجح ، فى كتابه المسمى « كتاب الاسطقسات »[1] ، عند نقده لمذهب الجزء[2] ، أن مذهب ديمقريط[3] يشـبه مذهب المعتزلة[4] . ويشير ابن ميمون أيضاً فى دلالة

---

(١) انظر الترجمة العبرية التى نشرها S. Fried ، ١٩٠٠ ص ٤٣ .

(٢) ولنذكر مما كتبه الفلاسفة لإبطال مذهب الجزء الذى لا يتجزأ كتاب الكندى المسمى « رسالة فى بطلان من زعم أن جزءاً لا يتجزأ » (هكذا عند ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٩ س ١٩) ، وكتاب الفارابى : « كلام فى الجزء ومايتجزأ » ؛ ولعل الاسم غير مضبوط : انظر كتاب ستينشنيدر عن حياة الفارابى ص ٢١٧ رقم ٥١ وقارن ص ١١٦ رقم ٢٢ ، وراجع إنكار الفارابى لمذهب الجزء فى الأجسام والحركة والزمان فى كتابه « عيون المسائل » ضمن مجموعة رسائل للفارابى . نشرها ديتريصى . ١٨٩٠ ص ٦١) ولنذكر إلى جانب هذا ، كتاب ابن الهيثم المسمى : « إبطال رأى من يرى أن الأعظام مركبة من أجزاء ، كل جزء منها لا جزء له » (ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٧) ؛ ويعتبر إخوان الصفا أن مذهب الجزء من تمويه أصحابه وزخرفتهم فيما لا يحسنون (رسائل إخوان الصفا ، طبعة بمباى ج ٤ ص ٩٥) . وينقد ابن سينا مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى كتاب النجاة (ص ١٦٥ وما يليها) ، وفى كتاب الأشارات (ص ٩٠ — ٩١) ، وفى عيون الحكمة (تسع رسائل ص ٩) . ويتكلم ابن سينا فى رسالته فى الأجرام العلوية (ضمن مجموعة تسع رسائل ص ٢٨) عن تاريخ مذهب الجوهر الفرد عند اليونان ، فيقول إن الرأى القائل بأن الأجسام مركبة من الهيولى (المادة) والصورة لم يحدث فى الأقدمين إلا أخيراً ، بعد ألوف من السنين؛ لأن أوائلهم كانوا يرون أن الأجسام متقررة الوجود من أجزاء لها لاتتجزأ وأن من اجتماعها يحدث الجسم، ولم يزل هـذا الرأى فيهم مدة ، وكان مقبولا مسلماً ، ثم جعل يضمحل قليلا قليلا على طول الروية واطلاع المتأخر على ما قصر عنه المتقدم حتى انفسخ بالجملة آخره ، وانفسخ أيضا ما كان يتشعب منـه من الآراء واستقر رأى الجملة كالإجماع على أن الأجزاء التى تتجزأ لا يمكن أن تكون مبادىء لوجود الأجسام . وقد جمع الغزالى (مقاصد ص ٨٥ — ٩٠) أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد . ويثبت الشيرازى فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٥) بنص نقله عن « كتاب نهاية العقول » لفخر الدين الرازى أن بعض المتكلمين لم يسلموا من التأثر بالأدلة التى ذكرها الفلاسفة لإبطال الجزء الذى لايتجزأ ، ويقول الرازى إن إثبات الجزء لزم عنه مفاسد كثيرة ، ولذلك توقف بعض العلماء فى ذلك بسبب تعارض الأدلة ، وهو يذكر منهم : إمام الحرمين الذى قال فى « كتاب التلخيص فى الأصول » إن هـذه المسألة من مجازات العقول ؛ وأبا الحسين البصرى ، وهو أحذق المعتزلة ، فإنه قال : فنحن أيضا نختار هذا التوقف .

(٣) تذكر فى كتب العرب مؤلفات فى الجزء الذى لا ينقسم لديمقريط . انظر مقال شتينشنيدر عن تراجم العرب عن اليونانية . ليبتزج ، ١٨٩٣ ص ١١ . ولنذكر أيضا أن ابن النديم (ص ٢٥٢ س ٢٠) ينسب لبرقلس « كتاب الجزء الذى لايتجزأ » ؛ وفى كتاب لبرقلس يسمى Institutio physica ، نشره ريتزنفيلد A. Ritzenfeld ، ١٩١٢ ص ٢ وما يليها أدلة على إبطال الجزء الذى لا ينقسم . ولوصح أن الكتاب الذى ينسبه ابن النديم لبرقلس ، له حقيقة ، فربما يكون مأخوذاً مما ذكره برقلس فى كتابه المتقدم الذكر .

(٤) ومن الغريب أن إسحاق بن سليمان الإسرائيلى ، يذكر فى كتابه إبراهيم النظام (واسمه فى اللاتينية Abra Ordinator) على أنه من أصحاب القول بالجزء الذى لايتجزأ (راجع أيضا كتاب جوتمان J. Guttmann عن المصنفات الفلسفية لإسحاق بن سليمان الإسرائيلى ؛ ضمن تاريخ فلسفة العصور الوسطى ، ١٩١١ م ١٠ كراسة ٤ ص ١٦ وما بعدها) ؛ وهذا خطأ بين . على أن الفرق بين النظام وبين المتكلمين ، لم يكن يظهر فى نظر الفلاسفة بالفرق الجوهرى ، وذلك أن الفلاسفة منذ عهد ابن سينا على الأقل كانوا ينسبون للنظام القول بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل ولا نهاية لها .
=

الحائر ين[1] إلى الشبه بين مذهب الإسلاميين ومذهب اليونانيين فى الجزء ، ولكن آخرين من علماء الإسلام المتأخرين يخالفون ما تقدم بأن يفصلوا فصلا واضحاً بين مذهب ديمقريط ومذهب أهل الكلام فى الجزء الذى لا ينقسم : فيقول فخر الدين الرازى[2] والجرجانى[3]

= ونجد فى بيان الإسرائيلى لمذهب ديمقريط القول بأن الأجزاء التى لا تتجزأ نقط رياضية ، وهو الأساس الذى قامت عليه أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد ؛ ولاريب فى أنه ليس لهذا القول أصل يؤيده فى مذهب ديمقريط الحقيقى (راجع كتاب ا . فرانك E. Frank عن أفلاطون والفيثاغوريين ، ١٩٢٣ ص ٥٢ وما يليها ، ومقال جدَمِر G. Gadamer فى مجلة العلم الطبيعى ، ١٩٣٥ كراسة ٣ ص ٨٩ وما يليها . ويتكلم الأيجى فى المواقف (مخطوط باريس ص ٤٣٢ و) عن الأدلة التى ترجع إلى إقليدس فى إبطال الجوهر الفرد . أما فيا يتعلق بما نجده عند الشهرستانى وفخر الدين الرازى من القول بأن الأجزاء التى لا تتجزأ نقط رياضية فانظر ص٦٨ هامش٥ مما تقدم . على أن نقد الفلاسفة الذى استعملوا فيه الأدلة الهندسية ، ربما يكون قد هيَّأ لظهور مذهب نجده عند متأخرى المتكلمين ، أنكر أصحابه ، بالاستناد إلى مذهب الجوهر الفرد ، وجود الدائرة والكرة وغيرها من الأشكال والأجسام ذات الأبعاد الثلاثة . ويقول الشيرازى فى الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٢ وما بعدها) إنه لا ينبغى الرجوع فى إقامة الدليل على بطلان الجوهر الفرد إلى أشكال هندسية سوى المربع والمثلث الحاصل من قطر المربع ومن الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر (انظر فيا يتعلق بالأدلة القائمة على هذين الشكلين الهندسيين ص٩ — ١٠ هامش رقم ٦ مما تقدم) ، فأن أكثر المتكلمين ينكرون كل ما عدا هذين الشكلين من الأشكال التى يذكرها خصوم الجوهر الفرد فى تقدمهم له . ويذكر الشيرازى فى هذا الصدد نصاً للتفتازانى (صاحب شرح المقاصد) الذى حاول أن يثبت إنكار الدائرة بناء على القول بالجوهر الفرد ، وقد أبان ابن سينا فى النجاة (ص ٣٥٢ — ٣٥٣) أن القول بوجود الدائرة لا يتفق مع القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وما ينشأ عنه من إنكار اتصال المكان . وقد ذكر الغزالى فى رسالة كتبها من وجهة نظر فلسفية ، وهى تتصل اتصالا وثيقا بكتاب المقاصد ، وتسمى « أجوبة عن مسائل سئل عنها » ، نشرها بالعبرية مالتر H. Malter فى فرنكفورت ، ١٨٩٦ ، كراسة ١ ص ٣ ، نقول ذَكَرَ القولَ بإنكار وجود الدائرة وأبطله . ولم أجد ذكرا للقول بإنكار الدائرة فيا رجعت إليه من مصادر الكلام الأولى . وفى كتاب المسائل (ص ٤٠) ، عند البحث فى مساحة الجزء الذى لايتجزأ ، مثال يبنى على خصائص الدائرة ؛ وهذا الكلام متأثر على الأرجح بالمناظرات مع الفلاسفة ؛ قارن نص كتاب النجاه المتقدم . والشهرستانى فى نهاية الإقدام (ص ٥١٢) يعتمد أيضا على فكرة الدائرة عند محاولته إثبات الجزء الذى لايتجزأ ، وهو يحكى فى نفس الكتاب (ص٥٠٧) أن إمام الحرمين سلك فى إثبات الجزء مسلكا اعتمد فيه على ضرورة ملاقاة الكرة للسطح البسيط بجزء منها لا ينقسم .

(١) دلالة الحائرين (ج ١ ص ٩٤ ظ) ، ونظير ما فعله ابن ميمون من إرجاع مذاهب المتكلمين إلى آراء يحيى النحوى (ومن غريب الخطأ أنه يذكر مع يحيى النحوى يحيى بن عدى وهو خطأ تاريخى) ما لاحظه أبو الحسن البيهقى (المتوفى عام ٥٦٥ هـ / ١١٧٠ م) مقرراً أن أكثر ما أورده الإمام الغزالى فى التهافت هو تقرير كلام يحيى النحوى . (راجع كتاب تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصرية ص ١٧) .

(٢) المباحث المشرقية ج ٢ ص ١٠ ؛ ويعتبر فخر الدين أن رأى ديمقريط هو أحد الآراء الموجودة بين الحكماء فى انقسام الجسم ، والرأى الثانى عند الحكماء هو رأى أرسطو ؛ أما فيا يتعلق بالآراء الثلاثة الباقية ، وهى رأى النظام والشهرستانى وأصحاب الجزء من المتكلمين فانظر ما تقدم ص٦٨ هامش رقم٥ .

(٣) شرح المواقف ، مخطوط باريس ص ٤٢٠ ظ ، ولا يذكر الأيجى إلا الآراء الأربعة الأخرى فى المسألة .

والشيرازى[١] إن ديمقريط إنما أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وإن الأجزاء التى لا تتجزأ عنده ، لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ؛ أما المتكلمون فقد أنكروا إمكان انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساما وهميا . وهذا التباين بين المذهبين صحيح تماما ، والفرق الذى يشير إليه موجود فى الحقيقة .

على أنه من الواضح أن القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينبنى ، فى الحقيقة ، عند المؤلفين الإسلاميين ، على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم . على أن القول بهذا التشابه لا يفيدنا أقل فائدة فى حلّ مشكلة المصدر الحقيقى لمذهب الجوهر الفرد عند أهل الإسلام .

رأينا فى مذهب الرازى أنه مذهب فى الجزء مشبع بالروح اليونانية ، ونبّهنا عند ذلك على الفوارق الأساسية التى تميز مذهبه عن مذهب المتكلمين فى الجزء . ومثل هذه الفوارق فى الجملة توجد بين مذهب هؤلاء المتكلمين ومذهب ديمقريط الذى يعتبر الجواهر الفردة أزلية ، وأنها أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ؛ وهى ، بسبب اختلاف شكلها وتأليفها ، علّة لجميع كيفيات الأجسام . وثَمَّ شبه جوهرى بين مذهب المتكلمين ومذهب أبيقور فى الجزء ، إن صح أن هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسماة نظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر (Minima - Lehre) ، كما هو محتمل بعد الأبحاث التى قام بها هـ . فون أرْنِمْ H. von Arnim وغيره[٢] . وهذه النظرية ، التى لم تُؤخذ عن ديمقريط فيما يحتمل[٣] ، تقضى بأن أبيقور كان إلى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام ، يذهب ، إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، ولما كانت الجواهر الفردة أجساماً ممتدة

---

(١) الأسفار الأربعة جـ١ ص٤٣٧ . وقارن فيما يتعلق بمذهب ديمقريط «مُفصَّل المحصّل» للكاتبى (مخطوط باريس ص١٠٤) ؛ وعلى مثل هذه الصورة يبين محمد بن مبارك شاه البخارى أيضا فى شرحه على «عين الحكمة» للكاتبى (مخطوط باريس ص٥٧ ظ) مذهب ديمقريط أيضا ؛ وينبه أحد مؤلفى اليهود القرائين ، وهو هارون بن إلياس ، على الفرق فى مسألة خلق العالم بين مذهب أبيقور فى الجزء ، ومذهب المتكلمين ؛ ذلك أن أبيقور ينكر حدوث العالم خلافاً للمتكلمين ؛ انظر الكتاب المسمى عص خاييم (شجرة الحياة) الذى ألف عام ١٣٤٦ م ونشره ف . ديليتش E. Delitzsch بليبتزج ، ١٨٤١ ص ١٥ .

(٢) انظر فى هذا أحدث ما ظهر ، وهو كتاب اتاسيفتش Atanassiévitch عن مذهب أبيقور فى الذرة ، باريس ، ١٩٢٧ ، ص ٢٩ — ٤٣ ، وكتاب بيلى المتقدم الذكر ص٢٨٤ ومابعدهاص ٣١٥.

(٣) راجع كتاب الطبيعة لسمبليكيوس ص ٩٢٥ .

فى الجهات ولها قسط من الحجم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء ، وهذه هى الأجزاء المتناهية فى الصغر (ἐλάχιστα) التى لا أجزاء لها والتى لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هى موجودة منذ الأزل فى الجواهر الفردة ، وهى أجزاؤها ؛ و إلى جانب هذا كان أبيقور يقول ، فيما يظهر ، بانقسام الزمان[١] ، والمكان ، والحركة ، وهو يعتبرها أجزاء متناهية فى الصِّغر (Minima)؛ والراجح أن النصوص القديمة التى لها الحكم الفصل فى هذا الصدد ، والتى بيَّن بها أبيقور هذا المذهب ، قد ضاعت ؛ غير أنه قد كُشف عنه منذ عهد غير طويل بالاستناد إلى نصوص معظمها شذرات صغيرة يحول غموضها دون معرفة معناها .

والأجزاء المتناهية فى الصغر ، لا الجواهر الفردة ، عند أبيقور ، قد تشبه الأجزاء التى لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه ، ولا سيما بأنها تعتبر مباينة للأجسام ، فإن الجواهر الفردة تعتبر من جملة الأجسام . ونستطيع أن نلاحظ أيضاً شبهاً بين المذهبين فى مسألة المكان والزمان ؛ ولكن قلة معارفنا عن هذه الناحية من مذهب أبيقور وعدم الاستيقان فيها ، تمنعنا من استقصاء وجوه الشبه بين مذهبه ومذهب المتكلمين ، ومن الوصول إلى نتائج فيها بعض اليقين[٢] .

---

(٣) استعملت كلمة Atomus فى أواخر العصر القديم وأوائل العصر المتوسط للدلالة على الجزء الصغير الذى هو بمثابة وحدة الزمن (انظر كتاب لاسفتس Lasswitz عن تاريخ مذهب الذرة جـ ١ ص٣١ وما بعدها ؛ وراجع نفس الكلمة فى معجم Thesaurus Linguae Latinae . ومن هذه الكلمة أتت الكلمة الإيطالية attimo (= لحظة) ؛ وانظر قاموس W. Meyer-Lübke ، هيد لبرج ، ١٩١١ ، ص ٧٥٧ .

(١) يذهب أبيقور إلى أن الجواهر الفردة تتحرك بسرعة واحدة ؛ ولا بد أن نفطن للمشكلة تنشأ عن هذا الرأى . وهى ما نلاحظه بالمشاهدة من اختلاف فى السرعة بين الأجسام المتحركة ، ولم نتبين للآن المعنى الحقيق لما قاله أبيقور فى حلّ هذه الصعوبة ؛ وتفسير ذلك يتوقف على معرفة ما يقصده أبيقور من كلمة ἀντικοπή التى يترجمها بيلى (ص٣٢٩ ومايليها من كتابه) بكلمة check الإنجليزية ، ويذكر الاسكندر الأفروديسى فى هذه المسألة مذهباً لأصحاب الجزء ، فيقول إنهم يذهبون إلى أن سرعة الحركة أوبطأها يتوقف على عدد أوقات السكون التى فيها (انظر كتاب الاسكندر Quaest. nat. II,I. ص٤٥ — ٤٦) ، وهو يعترض على هذا بأن يقول : لو كان ذلك صحيحاً لكان الجسم فى الحركة البطيئة يسكن أكثر مما يتحرك [وهو خلاف المشاهد] . وكذلك قال المتكلمون إن سرعة الحركة تتوقف على عدد السكونات التى تشتمل عليها (انظر مثلا : دلالة الحائرين لابن ميمون جـ ١ ص ١٠٦ ظ وما يليها) وقد استعمل ابن سينا أيضاً فى النجاة (ص ١٧٨ — ١٧٩) الدليل المتقدم الذى ذكره الاسكندر الأفروديسى رداً على هذا الرأى . راجع طوالع الأنوار للبيضاوى وشرحها لشمس الدين بن محمود الاصفهانى ، ١٣٠٥ هـ ، ص ٢٣٠ وما بعدها . على أن جاسندى Gassendi يعلل اختلاف سرعة الحركة بمثل تعليل المتكلمين . انظر كتابه المسمى : Syntagma Philosophicum ضمن مجموعة كتبه ط . ليون ، ١٦٥٨ جـ ١ ص ٣٤١ وما يليها .

وكذلك يبدو مذهب أبيقور فى مسألة الأعراض ، أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريط[١] . فبينما نجد ديمقريط لايجعل للكيفيات الثانوية فى الأجسام إلا حقيقة بحسب العرف (νόμῳ) نجد أبيقور يعتبر أن كل ما يُحَسّ ، فهو حقيقة بذاته . والأعراض عنده ، إذا صرفنا النظر عن الحجم والشكل والثقل ، لا تُقال عن الجواهر الفردة ، بل على مجموعات أكبر تتألف منها (συστήματα) ، والأعراض تنقسم قسمين : الأعراض الباقية المسماة (συμβεβηκότα) . والأعراض غير الثابتة التى يسميها (συμπτώματα) ؛ على أنه يظهر أن وجودَها فى الأجسام يتوقف ، بحسب هذا المذهب ، على خصائص الجواهر الفردة وعلى نوع تأليفها ؛ أمّا المذهب الذى اختص به المتكلمون من القول بأن الأعراض جنس من الموجودات قائم بذاته ، وأنها تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام ، فليس له نظير عند أبيقور .

ولو أردنا أن نردّ مذهب المتكلمين فى الجوهر الفرد ، إلى مذهب أبيقور ، فلا مناص لنا ، على أى حال ، من القول بأنه قد تطور تطوراً جوهرياً حدث فى أثناء القرون التى جاءت بعد المسيح على الأرجح ؛ ثم إننا نعرف أن مذاهب القدماء فى الجوهر الفرد كانت لا تزال حيَّةً جداً فى عصر آباء الكنيسة[٢] ؛ وفضلا عن هذا يمكن أن نبين أن بعض المسائل التى كان لها شأن فى مباحث الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين ، يمكن أن تكون صدًى متردداً لمباحث فلسفية قامت فى عصر فلسفة آباء الكنيسة (Patristik) . وهذا ينطبق على مسألة الكمون ، التى جعلها النظام ، كما هو معروف ، حجر الزاوية لمذهب فى المباحث الطبيعية[٣] .

---

(١) انظر كتاب Bailey المتقدم ص ٢٨٤ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ وما يليها .

(٢) راجع كتاب لاسفتس عن تاريخ مذهب الذرة جـ ١ ص١ ومابعدها ، وفيما يختص ببعض المسائل قارن كتاب جـ . فيليب J. Philippe عن لوقريط فى اللاهوت المسيحى ، باريس ١٨٩٥ .

(٣) يقول الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل (ص ٣٩) إن النظام أخذ رأيه فى الكمون من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، والشهرستانى يعد من بينهم فى موضع آخر من كتابه ص ٣٢٩ أنكساجوراس — قارن مقال هورتن فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٣ (١٩٠٩) ص٧٧٤ وما يليها. وفى كتاب عنوانه : «الرد على الملحد» توجد أخبار مناظرة وقعت فى مصر بين عالم من الزيدية هو القاسم ابن إبراهيم (المتوفى عام ٢٤٦ هـ ٨٦٠ م) ، وبين ملحد لم يُذكر اسمه — قارن ما كتبه شتروتمان R. Strothmann فى مجلة Der Islam م ٢ ، ١٩١١ ص٥٢ — وفى هذا الكتاب تظهر نظرية الكمون =

أما عند أصحاب الجزء الذى لا ينقسم من المتكلمين فيُقصد من استعمال لفظ الكمون أشياء خاصة ، أهمها كون النار فى الحجر أو الخشب ، و يقول بذلك كثير منهم [1] ؛ وقد ذكر لكتانتيوس Lactantius هذه المسألة فى باب الاعتراض على مذهب الجوهر الفرد ، ودليله كما يأتى :

« إن لم نعتقد أن طبيعة النار والماء تتألف ، على سَوَاء ، من أجزاء لا تتجزأ فمن البيّن أنه لا شىء يتألف من أجزاء لا تتجزأ ؛ لأن كل شىء له أجزاؤه الخاصة التى تختلف عن غيره ، و إلا فلماذا تخرج النار إذا اصطدم جسمان صلبان اصطداما شديداً ؟ هل هناك أجزاء لا تتجزأ [من النار] كامنة فى الحديد أو فى حجر الصوان ؟ ومن الذى وضعها هناك ؟ أولماذا

= مرتبطة بالقول بالهيولى والصورة . يقول الملحد ما يأتى (نقلا عن مخطوط برلين رقم Glaser, 101 ص ٥٩ و) : « . . . فأنى لم أر كون شىء إلا من شىء ، فما أنكرت أن تكون الأشياء لم تزل يتكون بعضها من بعض ، وما أنكرت أن يكون الشىء الذى هو الأصل قديماً ؟ » ؛ يستعمل القاسم بن إبراهيم (ص ٥٩ وما يليها) فى إبطال هذا الرأى دليلا يشبه فى بعض نواحيه الآراء التى نجدها فى كتاب يسمى : «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع» (نشره فى روما عام١٩٢٧ وترجمه إلى الإيطالية م . جويدى M. Guidi بعنوان La Lotta tra L' Islam e il Manicheismo . انظر ص ٤٧ والتى تليها من النسخة العربية) فهو يسأل خصمه : فحدثنى عن الصورة من أى أصل حدثت ؟ فإن قلت : إنها قديمة ، أحلت ، وذلك أنها لا تخلو من أمور : أحدها أنه لو كانت قديمة لكانت فى هذا المصوَّر الذى ظهرت الصورة فيه أو فى عنصره الذى تسمونه هيولى ؛ فإن كانت فى هذا المصور بان فساد قولكم ودعواكم ، إذ قد نجده على خلاف هذه الصورة ؛ وإن كانت فى الذى تسمونه هيولى فلا بد إذ ظهرت فى هذا المصور أن تكون قد انتقلت عنه إلى هذا ؛ فإن قلت : انتقلت ، أحلت ، لأن الأعراض لا يجوز عليها الانتقال . على أن فى الصورة ما يرى بالعيان ، فإن كانت منتقلة فما بالها خفيت عند الانتقال وبقيت عند اللبث ؟ » ؛ يجيب الملحد على هذا الاعتراض وغيره مما لا أستطيع تناوله هنا بما يأتى : (ص ٥٩ ظ) « ما أنكرتَ أن تكون صورة الثمرة والشجرة (النخلة كما فى نص يلى هذا) كامنة فى النواة ، فلما وجدت ما شاكلها ظهرت ؟ » ؛ وكثيراً ما نصادف استعمال مثل النخلة والنواة عند الكلام عن الكمون فى كتب أخرى . انظر مثلا الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٦٢ ، والملل للشهرستانى ص ٢٥٧ ، وبحث هورتن المتقدم ص ٧٧٥ ؛ يبطل القاسم القول بكون صورة النخلة فى النواة بأن يقول : «إنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الإنسان كامنة فيه صورة الخنزير والحمار والكلب ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، كان الإنسان إنساناً فى الظاهر ، كلباً حماراً خنزيراً فيلا فى الباطن ، فإن قلت ذلك لحقت بأصحاب سوفسطا (وتذكر هذه العبارة : أصحاب سوفسطا فى كتاب الرد على ابن المقفع ص ٤٥) . ويقول الملحد بعد ذلك فى المناظرة : « إن النواة هى ثمرة بالقوة الهيولية ، أعنى أنها إذا انتقلت لم تنتقل إلا إلى شجرتها ثم إلى ثمرتها ، ثم تعود إلى أصلها ، ثم تصير نواة فى وسطها . قال القاسم عليه السلام : لو كان هذا هكذا لكانت الطبيعة التى هى الأصل ثمرة بالقوة الهيولية ، إن كنت ممن يقول بالدهر ، وإن كنت ثنويا ، فالنور والظلمة » ؛ راجع La Lotta p. 46 ، وفيما يتعلق بالكمون فى هذا الكتاب انظر ص ١٠٧ هامش رقم ٥ من الترجمة .

(١) مثل أبى الهذيل ومعمر ؛ قارن مقالات الإسلاميين ص ٣٢٩ سطرا وكتاب المسائل ص ٣٦ .

لا تخرج أجزاء النار من تلقاء نفسها [على هيئة شرر] ؟ أو كيف يمكن أن تبقى أجزاء النار فى مادة باردة جداً أعنى فى الصوّان والحديد ؟[١] » .

و بيّن أن المعنى المعبَّرعنه فى هذا النص بكلمة كامن (Latent) يشبه تماماً معنى الكمون بمفهومه الضيق الذى أشرنا إليه منذ قليل عند المتكلمين . ولعلنا لو قارنا ما فى مؤلفات آباء الكنيسة بمذاهب المتكلمين مقارنة دقيقة أن نجد أمثلة أخرى غير هذا .

على أن بريتزل ، وهو يرى أن مذهب المتكلمين فى الجوهر الفرد يرجع أصله لمذاهب اليونان بعد أن أصابها تغيير كبير ، يشير إلى أن الفرق الغنوسطية قد تكون قامت فى هذا الأمر بدور الوسيط[٢] . وهذا جائز تماماً[٣] ؛ ولكن يظهر لى أن الأدلة التى ذكرها بريتزل لتأييد افتراضه هذا أدلة لا تثبت أمام النقد . فهو يبنى أدلته فى هذه المسألة على ما ذكره الأشعرى فى مقالات الإسلاميين من اختلاف فى تعريف الإنسان ما هو ؟ يلاحظ بريتزل شبهاً بين مذهب هشام بن الحكم الرافضى ، وهو أن الإنسان اسم لمعنيين : بدن ، وروح ؛ فالبدن موات ، والروح هى الفاعلة الدرّاكة الحساسة ، وهى نور من الأنوار[٤] ، و بين مذاهب للديصانية ، ذُكرت فى كتب الإسلاميين . و يضع بريتزل فى مقابلة هذه المذاهب مذهبَ النظّام ، وهو « أن الإنسان هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، وأن كل هذا فى كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحَبْسٌ وضاغط له . وحكى زرقان عنه أن الروح هى

(١) انظر كتاب De ira Dei C. 10, Opera II طبعة برانت ، ڤينا ، ١٨٩٣ ص ٩٧ ومايليها ؛ وقارن كتاب لاسفتس المتقدم ج ١ ص ١٨ وما يليها . والنص اللاتينى هو : Nihil enim per atomos fieri exinde apparet, quod semen cuiusque rei certum est. nisi forte et ignis et aquae naturam ex atomis esse credemus. quid quod durissimi rigoris materiae si ictu vehementiore conlidant, ignis excutitur ? num in ferro aut silice atomi latent ? quis inclusit ? aut cur sua sponte non emicant ? aut quomodo semina ignis in materia frigidissima permanere portuerunt ? mitto silicem ac ferrum.

(٢) بحث بريتزل المتقدم ص ١٢٧ وما بعدها .

(٣) يتكلم افرايم السريانى (Ephraem Syrus) عن الأجزاء (كلمة يِرْدا هى الكلمة السريانية الجارية للدلالة على الجزء) عند برديصان المتأثر بالرواقيين . (فيا يتعلق بكلام افرايم راجع كتاب ردود افرايم الذى نشره ميتشل C. W. Mitchell لندن ، ١٩٢١ ج ٢ ص ٢١٨ وما يليها ؛ وفيا يتعلق بتأثر برديصان بالرواقيين انظر بحث ﻫ . ﻫ . شيدر عن برديصان فى مجلة تاريخ الكنيسة م ٥١ ١٩٣٢ ص ٥٠) ؛ ولكن لا نعرف على اليقين إن كان المقصود هنا هو الأجزاء بالمعنى الفلسفى .

(٤) مقالات ص ٦٠ — ٦١ .

الحسّاسة الدرّاكة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة »[١] . يرى پريتزل ، ورأيه في هذا صواب ، أن في الكلمات الأخيرة رفضاً لمذهب هشام الثنوى . ويحاول پريتزل أن يفسر عبارة النظام أن الروح « جزء واحد » تفسيراً متكلفاً ، فيقول إنها مايقصده الغنوسطيون من « الأيون äon ، وهو أحد الأجزاء الصغيرة التي تصدر عن الله » ؛ ثم يقارن بعبارة النظام ، بعد أن تكلّف في تفسيرها ، مذهبَ معمَّر ، وهو : أن الإنسان جزء لايتجزأ ، ويستنتج أن كلا المذهبين تمتد جذورها في آراء الغنوسطيين . ولكن معمراً من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، فمن الطبيعى عنده أن يقول بأن الروح جزء لا يتجزأ[٢] . ويظهر لى أن من يحاول أن يرى في كلام معمّر رأيا يرجع إلى مذاهب الغنوسطيين في الصدور ، فمحاولته لا تقوم على أساس . أما عند النظام ، خَصْم مذهب الجوهر الفرد ، فالأمر على خلاف ذلك . وقد تكون نزعته ، التي تكلمنا عنها ، إلى التوسط بين هشام بن الحكم و بين المعتزلة قد لعبت دورها ، إلى جانب مؤثرات أخرى قد تكون أصولها راجعة إلى آراء الغنوسطيين ، تلك النزعة التي ربما يكون من شأنها أن تؤدى في هذه المسألة إلى تشويه الانسجام في مذهبه .

إن النظرية التي بحثناها حتى الآن تحاول إثبات أن بين مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين و بين مذهب اليونانيين فروقاً عظيمة ، بحيث لا يمكن القول بأن مذهب الإسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان ، إلا إذا افترضنا تطوُّرَ المذهب اليونانى ، وهو تطور لا نعرف عنه شيئاً . ومن جهة أخرى نجد بين المذهبين وجوهاً من الشبه لا يمكن إنكارها ، وربما يبعد كل البعد أن تكون مجرد اتفاق ومصادفة ، فالقول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائى .

ونريد الآن أن ننظر بجدّ في رأى آخر في هذه المسألة ، وهذا الرأى سيحوّل مجال النظر شطرَ الشرق ، ويحاول أن يجد للمشكلة حلًّا ببيان أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية[٣] .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٣١ س ٩ .

(٢) وكذلك عند أصحاب الجزء من اليونانيين تتألف النفس من أجزاء لا تتجزأ ، ولكنها كثيرة ؛ ومع هذا الفارق لا يصعب التوفيق بين المذهبين .

(٣) يفترض ل . مابيّو (L. mabilleau) في كتابه عن تاريخ الفلسفة الذرية ط . باريس ، ١٨٩٥ ص ٣٢٨ ومايليها أن مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد يرجع إلى أصل هندى ؛ وأول ما اتجه نظره إلى =

٢ — مذاهب الهنود فى الجزء[1]

لا نعرف على وجه اليقين مصدر القول بالجزء الذى لا يتجزأ عند الهنود ، كما لا نعرف فى أى وقت ظهر ؛ لكن من الثابت أنه منذ حوالى القرن الخامس الميلادى ومابعده ، على الأكثر ، شاعت فى الهند نظريات فى الجوهر الفرد شيوعا كبيراً ، وظهرت على صور مختلفة فى كثير من المذاهب الفلسفية : ونجد هذه النظريات عند الفرقتين البوذيتين : فرقة الوَيبهاشيكا (السَرْواستيوادين) وفرقة السَوْترانتيكا ؛ وعند فرقة الجاينا ؛ وفى مذهب فرقتين من فرق البراهمة : هما النيايا والوايشيشيكا اللتين تشابهت مذاهبهما من أول الأمر وامتزجت أخيراً ؛ ونجدها أحياناً عند اليوجا ، كما فى شرح ۋياسا على كتاب پتنجلى سوترا ؛ وعند فرقة سانْكهيا . أما مسألة فى أى هذه الفرق كان أول ظهور مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فإنها لا تزال موضع خلاف[2] ؛ وسأتكلم عن الفرق التى كان مذهب الجزء عندها أكثر شيوعا ، أعنى فرقة الجاينا ، وأتباع نيايا ووايشيشيكا ، والفرقتين البوذيتين .

= مذهب الوايشيشيكا الهندى . وتابعه ميرسون (F. Meyerson) على الأرجح فى كتابه عن الهويّة والواقع (Identité et Realité) ط ٣ باريس ١٩٢٦ ص ٩١ . بأن أشار إلى الشبه الموجود بين هذا المذهب الهندى الذى ذكرناه وبين مذهب الإسلاميين . وقد نبّه ماكدونالد فى مقاله المتقدم الذكر والذى نشره فى مجلة Isis البلجيكية ص ٣٤٢ وما بعدها إلى الشبه بين مذهب المتكلمين فى الجزء الذى لا ينقسم ومذهب السوترانتيكا ؛ ويقول ماسون أورسل P. Masson-Oursel فى بحث له فى سجل تاريخ الفلسفة الألمانى ، مجلد ٤٠ ، كراسة ٢ ص ١٧٣ وما يليها وخصوصا ص ١٨٠ ، بجواز أن يكون مذهب الإسلاميين فى الجزء راجعا إلى مذاهب الهنود . أما هورتن فإنه فى كتابه عن المذاهب الفلسفية لمتكلمى الإسلام ، بُن ، ١٩١٢ ص ١٤٧ هامش ١ يجوّز أن يكون مذهب ضرار فى الجزء متأثرا بمذاهب البوذيين .

(١) إن البحث عن أصل مذهب الإسلاميين فى الجوهر الفرد يستلزم بيان ما يقابله عند الهنود ؛ ولكن لا بد أن أقول قبل هذا البيان إنى ، إذ أبين مذاهب الهنود ، لا أزعم لبيانى أنه شامل كامل ، ولو حتى إلى أقل درجة . فلا بد أن تكون مهمتى هنا هى أن أذكر من مذاهب الهنود تلك النقط التى قد يكون لها شأن بالنسبة لعلم الكلام ، وأن أذكرها بحسب مكانها الطبيعى فى تلك المذاهب . وبذلك أتجنب بقدر الإمكان عرضها فى صورة تفسد معالمها .

(٢) راجع ما كتبه ياكوبى H. Jacobi عن نظرية الجزء عند الهنود (Atomic theory (Indian فى دائرة معارف الدين والأخلاق جـ٢ ص ٢٠١ ؛ وكتاب كيث (A. Berriedale Keith) عن المنطق والمذهب الذرى عند الهنود ، أكسفورد ، ١٩٢١ . ويعتبر مذهب الجاينا ، فى نظر معظم الباحثين ، أقدم المذاهب .

ا — مقالة الجاينا فى الجزء[١]

يذهب الجاينا إلى أن المادة والمكان والزمان تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ[٢] ؛ وأجزاء المادة (أَنو) يشغل كل منها نقطة (پْراديشا) من المكان[٣] ؛ وهذه الأجزاء لا تتنوع بتنوع العناصر ؛ لكن لها كيفيات ، أهمها أن تكون لدنة (ملتصقة = سْنِجْدْها) أو يابسة (روكْشا) . ويحصل اتصال الأجزاء بسبب درجة قوة هذه الكيفيات ، وذلك طبقا لقواعد معينة[٤] .

والجاينا يشدِّدون فى أمر التفرقة بين الجوهر (دْرَوْيا) والعرض (جُنا) : والجواهر هى[٥] المادة (پُدْجالا) ، والدافعة (دْهَرْما) ، والمانعة (أدْهَرْما) ، والمكان (آكاشا) ، والنفس (جيوا) ، ويضاف إليها عند البعض الزمانُ أيضا[٦] . أما الأعراض فإن محلها الجواهر ، والأعراض لا تحتمل أعراضاً أخرى[٧] .

ب — مقالات البوذيين فى الجزء

لا نعرف متى نشأ مذهب البوذيين فى الجزء ؛ وقد تكلم عنه ، واسوبَنْدهو فى كتابه المسمى أَبْهِيدْهَرْما كوشا[٨] ، وقالت بالجزء الذى لا يتجزأ الفرقتان الأوليان من الفرق

---

(١) من أهم المراجع لمعرفة مذهب الجاينا الكتاب المسمى : تتوارتهاد هيجاما سوترا ، لمؤلفه أوماسْواتى الذى كان يعيش قبل القرن السادس الميلادى . وقد نشر ياكوبى هذا الكتاب وترجمه مع أجزاء من شروحه . انظر أيضا مقالة عقايد الجاينا — بالألمانية — فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٤٠ ، ١٩٠٦ ص ٢٨٧ وما يليها وص ٥١٢ وما يليها .

(٢) أجزاء الزمان هى اللحظات (ساماِيا) وأجزاء المكان هى النقط (پْراديشا) — راجع كتاب أوماسواتى ٥/٣٨ ، ٥/١ وشروح ٥/٣٩ ص ٥١٧ و ٥/١ ص ٥١٢ ، ٥/٧ — ١٦ ص ٥١٣ .

(٣) انظر كتاب أوماسواتى ٥/١١ ، والشرح ص ٥١٣ وشرح ٥/١٤ .

(٤) نفس المصدر ٥/٣٢ وما يليه . (٥) نفس المصدر ٥/١ — ٢ ص ٥١٢ .

(٦) نفس المصدر ٥/٣٨ ص ٥١٧ .

(٧) نفس المصدر ٥/٤٠ ص ٥١٧ ، وكلمة پَريناما التى نجدها عند أوماسواتى ٥/٤١ ص ٥١٧ معناها الحرفى «التغيُّر» ، ويترجمها ياكوبى فى هذا النص بكلمة عرض . ولكنها يجوز أن تطلق على الجواهر والأعراض ؛ ولكن يجب أن نفرق تفرقة دقيقة بينها وبين الأعراض ؛ ومعناها عند أوماسواتى فى ٥/٤٣ وص ٥١٨ من الشرح : « ما ينتج عن تغير يكوِّن وجود الشىء » .

(٨) عاش مؤلف هذا الكتاب فى القرن الرابع أو الخامس ، وقد ترجمه ل . دى لا ڤالى پوسان L. de la Vallée Poussin ، فنشر الفصلين الأولين منه عام ١٩٢٣ بباريس ، ثم ظهرت بقية الترجمة فى السنين التالية .

البوذية ، وهما فرقة الوايبهاشيكا أو السَرْواسْتيوادين[١] وفرقة السَوْتْرانتيكا .

وأكبر أصول المذهب البوذى هو إنكاره لوجود الجوهر ؛ وهذا الإنكار يجعل البوذيين يتصورون الجزء على هذا النحو : يتألف الجزء من ثمانية دْهَرْمات على الأقل ، وقد خصص شرباتسكى فى كتابه المسمى : « الفكرة المركزية للبوذية ومعنى كلمة دْهَرْما » ، بحثاً مفصلا للمعنى الفلسفى لـكلمة دْهَرْما عند البوذيين . ويمكن أن نقول إن معناها فى هذا الصدد ، بمنتهى الاختصار هو : أصغر جزء تتألف منه المظاهر المحسوسة للأشياء ؛ ولا يوجد عند البوذيين جوهر مستتر وراء هذه الأشياء . وهم يعتبرون أربعة من الدهرمات التى تؤلِّف الجزء على أنها العناصر (= مَهَا بهوتا) ، التى هى الأرض والماء والنار والريح (ويسمى الريح أيضاً إيرانا أى عنصر الحركة) وهذه الأسماء عرفية صرفة ؛ ويُقصد بالأرض ما هو صلب ، وبالماء ماهو لدن طرى يلتزق، وبالنار ما هو حار ، وبالريح ماهو متحرك أو خفيف . وتُعتبر هذه الأربعة موضوعا لأربعة أنواع من حاسة اللمس ، وهى تكون ما يشبه أن يُعتبر أساسا ماديا للأربعة دهرمات الباقية التى يشتمل عليها الجزء . وكل من هـذه الأربعة الأخيرة هو موضوع لإحدى حواس أربع ؛ فأحدها هو الموضوع الحقيقى لحاسة اللمس ، والثانى موضوع حاسة الشم ، والثالث موضوع حاسة الذوق ، والرابع موضوع حاسة البصر ؛ وفى بعض الأحيان يُضاف دهرما آخر ليكون موضوعا لحاسة السمع ؛ وإذا كان الجزء جزءاً من جسم حى فإنه يشتمل على دْهَرْمَا من حاسة اللمس ، ولهذا الدهرما وظيفة فعل إلى حد ما ، فهو اللاّمس ؛ وإذا كان الجزء موجوداً فى عضو حس كالعين مثلا كان دهرما هذا العضو جزءاً مكوِّنا له ، وعلى هذا يكون الجزء مؤلَّفا من مجموعة دهرمات يتراوح عددها بين الثمانية والاثنى عشر ؛ ولـكنه لا ينقسم قسمة مكانية ، بل يعتبر شيئاً واحداً لا أجزاء له .

---

(١) يطلق شرباتسكى (F. Stcherbatsky) فى كتابه المسمى : الفكرة المركزية للبوذية ومعنى كلمة دْهَرْما ، لندن ١٩٢٣ ، متبعا الاصطلاح الموجود فى كتاب ابهيدهرما كوشا . تسمية سرواستيوادين على خصوم السوترانتيكا فى الرأى . وعنده أن الأولين هم الوايبهاشيكا . راجع كتاب ا . روزنبرج O. Rosenberg المسمى Proplemy buddijskoj filosofii ، بطرسبورج ١٩١٨ ص ٢٤٦ (والكتاب مترجم إلى الألمانية) ؛ أما فيما يتعلق بالاختلاف بين المراجع البوذية من حيث من تنطبق عليهم تسمية سرواستيوادين فأرجع إلى ما كتبه ڤاليزر M. Walleser فى مجموعة الفلسفة البوذية ، م ٤ ، عن فرق البوذيين القدماء ، هيدلبرج ، ١٩٢٧ ص ٧ ، ٢١ وما يليها ، ٤٩ ، ٨١ .

ويعترض خصوم الجزء الذى لا يتجزأ بهذا الاعتراض[١] : لا بد أن يماسّ الجزء ستة من أمثاله ؛ وعلى هذا فلا بد أن تكون له ست جهات ، وإذن فله أجزاء ؛ ولو لم يكن له جهات للزم فى بيان كيفية ائتلافه مع ستة من أمثاله أن الستة جميعها تشغل مكان الواحد ، وهذا يؤدى إلى نتيجة باطلة ، وهى أن حجم الكتلة (پِنْـدا) الكبيرة يساوى حجم الجزء الواحد . وقد ذكر أصحاب الجزء سُبلا كثيرة للخروج من هذا المأزق . فيقول السوترانتيكا بوجود مُركبٍ لا ينقسم ، مؤلَّفٍ من سبعة أجزاء لا تتجزأ ، وله ، من حيث هو مركَّب ، ستُّ جهات ، والجزء الواحد إنما يُتَصَوَّر وجوده فى داخل هذا المركب ، ولايتصور منفرداً. أما الوايبهاشيكا ، فهم يجيبون على الاعتراض بأن يقولوا إن للجزء الواحد ست جهات ، ولكنها فى الحقيقة جهة واحدة[٢] .

ويقول الوايبهاشيكا والسوترانتيكا بوجود دهرمات متناهية فى الصغر ، منفصل بعضها عن بعض ، وموجودة فى كل مايظهر للحواس ، كما قالوا ذلك فى المادة ؛ وتأثير الدهرما الواحد يبقى وقتاً واحدا ، ثم يعقبه غيره ؛ وعلى أساس هذا الرأى يُنكَر وجود الحركة ؛ لأن الدهرمات الموجودة ، ولا موجود غيرها ، لا تجد وقتاً تتحرك فيه ؛ لأن وجودها لا يبقى إلا وقتاً واحداً ؛ أما الشىء الذى يبدو لنا أنه حركةفهو يتألف من دهرمات متتالية توجد ثم تفنى . ولا أريد أن أطيل فى الكلام عن هذا المذهب الذى له الشأن الأعظم بالنسبة للمذهب البوذى ، غير أنى أحب أن أشير إلى مسألة ذات أهمية كبرى فى الخلاف بين الوايبهاشيكا والسوترانتيكا . يذهب الوايبهاشيكا إلى أن الدهرمات كانت موجودةمنذ الأزل[٣] وستبقى إلى الأبد ؛ أما ظهورها وحصولها بالفعل فى الوقت الذى تكون فيه فهو تغير حالٍ تختلف

---

(١) انظر نقد مذهب الجزء فى الكتابين اللذين كتبهما واسوبندهو ، بعد كتابه أبهيدهرما كوشا، وبعد أن اعتنق مذهب الوِجْناپتيماترا ، وهو مذهب مثالى ينكر القول بالجزء الذى لايتجزأ ، وهما : ويمْشَتى وتْريْشت ، طبعهما وترجمهما س . ليڤى S. Lévi انظر كتاب Vijnaptimatrasiddhi ، باريس ١٩٢٥ ص ٦ وما يليها ، ص ١٦ ؛ وكتاب ليڤى المسمى Un systeme de philosophie bouddhique ، وهو مادة لدراسة مذهب وجناپتيماترا ، ط . شارتر ، ١٩٣٢ ص ١٦ وما بعدها وص ٥٦ ؛ وانظر كتاب ڤاسليف W. Wassiljew عن البوذية ، بطرسبورج ١٨٦٠ ص ٣٣٧ ومابعدها ، ص ٣٠٦ ومابعدها ، وهذا الكتاب مترجم إلى الألمانية .

(٢) وينسب واسوباندهو حلا آخر معقدا للوايبهاشيكا الذين فى كشمير .

(٣) ومن ثم سموا السرواستيوادين ، وهم القائلون بأن الكل (كل الدهرمات) موجود فى الماضى والمستقبل . انظر كتاب شرباتسكى المتقدم ص ٤٢ .

آراؤهم فى تعريفه التعريف الدقيق ؛ وهذا التغير هو بالنسبة للماضى الذى لم تكن فيه الدهرمات بالفعل ، وبالنسبة للمستقبل الذى لا تكون فيه بعد بالفعل . وحصول الدهرمات بالفعل فى وقت من الأوقات يحدث بفضل تضافر قوى (سَمْسكارا = قوة ، كما يترجمها شرباتسكى) كثيرة ؛ وهذه القوى هى الحدوث (أُتْپادا) ، والفساد ، والكِبَر (جَرَا) ، والبقاء (سْتهيتى) ، والتغير ، والفناء (أَنِتْيَتا) ؛ وهم يعتبرون هذه القوى موجودة حقيقة وأنها المسيطرة بفعلها فى جملة عالم الظواهر . أما السوترانتيكا فهم يرون ، خلافاً لهذا ، أن الدهرمات لا وجود لها فى الماضى ولا فى المستقبل وأن وجودها مقصور ، من ذاته وبدون فعل قوى أخرى ، على وقت ظهورها ؛ ولذلك لم يلزم عندهم القول بوجود قوى حقيقية أخرى تخرج الدهرمات الموجودة منذ الأزل إلى الوجود الفعلى وقتاً ، ثم تسبب اختفاءها ، وهو ما يفسر الخاصة التى يمتاز بها الحاضر بالنسبة للماضى والمستقبل .

ج — مذهب النيايا والوايشيشيكا فى الجزء

كانت وجوه الشبه بين هاتين الفرقتين من الفلاسفة ، نيايا ووايشيشيكا ، كثيرة جدا من أول الأمر ، وكان تأثير كل منهما فى الأخرى ، ونزعتهما إلى الامتزاج من القوة بحيث يكون من المستحسن أن نتكلم عنهما معاً . وسنبنى كلامنا عن مذهب الجوهر الفرد على الأصول الكبرى التى رسمها كَنَادا لمذهب وايشيشيكا فى الكتاب المنسوب إليه المسمى : (كنَادا سوترا) أو (وايشيشيكا سوترا) ؛ فإن آراءه الطبيعية ، التى أخذ بها أيضاً النيايا فى الجملة ، هى من صميم مذهبهم ، على حين أن الكتاب المنسوب إلى جَوْتَما والمسمى جَوْتَمَا سوترا أو (نياياسوترا) الذى ذُكر فيه مذهب النيايا ، قد خُصِّصَ بالمنطق غالباً . وكان الوايشيشيكا فى الهند يُعتبرون أكبر أصحاب مذهب الجزء[1] ؛ وسأحاول أن أبين ، فيما يلى ، مقالتهم فى الجزء بحسب مكانها فى جملة مذهبهم .

تتميز فلسفة كنَادا[2] عن جميع المذاهب الهندية بالقول بأن العالم الخارجى موجود

(١) راجع رد شمكارا ، الذى عاش أوائل القرن التاسع ، عليهم فى شرحه على كتاب ويدانتا سوترا ٢/٢ ، ١١ — ١٧ .

(٢) إن زمان تأليف كتاب « كنادا سوترا » غير معروف على اليقين ؛ على أن أول شارح لكتاب جوتما سوترا ، وهوواتسيايانا ، الذى يظهرأنه يعرف كتاب وايشيشيكا سوترا ، كان يعيش فيما=

حقيقة ، وهو المذهب المسمى مذهب الحقيقة الخارجية Realismus ؛ كما تمتاز بالقول بأن المقولات ، التى تدل على أجناس الموجودات المختلفة ، لها وجود حقيقى [١] . وقائمة المقولات (Kategorien) — وهذه هى الكلمة التى أجمع الباحثون الأوربيون على أن يترجموا بها كلمة پدارتها السنسكريتية ومعناها الحرفى : معنى لفظ مّا — تشهد بذلك [٢] ؛ وهذه المقولات هى : الجوهر (دْرَوْيا) ، والعرض (جُنا) ، والفعل وأول ما يقصد به الحركة (كَرْما) والعموم (سامانْيا) والاختلاف (وِشيشا) والحلول (سَمَوايا) ، والعدم (أبْهاوا) [٣] ، وهو لم يُعَدّ من جملة المقولات إلا أخيرا .

ويُعَرّف الجوهر ، فى كتاب وايشيشيكا ، ١/١ — ١٥ بأنه حامل الأعراض و بأنه العلّة الحالّة (سَمَوايِكارَنا) . وتنقسم الجواهر إلى تسعة أنواع هى : العناصر الخمسة : الأرض والماء ، والهواء ، والنار ، والأثير (آكاشا) ، والزمان ، والمكان (دِشْ) ، والنفس (آتْمَنْ = الأنا) ، والروح (مَنَسْ) . والعناصر المختلفة ، تقابل ، بحسب جملة آراء الهنود ، ولكن مع شىء من الاختلاف فى مختلف المذاهب ، الحواسّ الخمس ، وفى مذهب الوايشيشيكا يعتبر أن لكل عنصر من هذه العناصر بحسب ترتيبها صفةً أكثر من الذى قبله ، وهذه الصفة هى التى تميزه عن غيره ؛ فالأرض مثلا لها طعم ورائحة ولون ومجسّة ، والماء له رائحة ولون ومجسة ، والنار لها لون ومجسة ، وللهواء مجسة فقط ، والخاصة التى يمتاز بها الأثير هى الصوت ؛ نجد ذلك فى كتاب وايشيشيكا سوترا ، ١/٢ — ٥ ، والعناصر الأربعة ، التى هى الأرض والماء

= يظن قبل عام ٤٠٠م ، وربما فى النصف الثانى من القرن الرابع؛ انظر كتاب كيث المتقدم عن المنطق والمذهب الذرى عند الهنود ص ٢١ وما يليها .

(١) عمل روبن (W. Ruben) فى بحث له عنوانه : الميتافزيقى الهندية واليونانية ، وهو بحث ظهر فى مجلة علوم إيران والهند ، م ٨ (١٩٣١) ص ٢٠٠ وما بعدها ، مقارنة بين مذهب أرسطو ومذهب الوايشيشيكا .

(٢) على أن مذهب النيامسا ، الذى يشبه مذهب الوايشيشيكا فى كثير من الأصول الفلسفية التى يقوم عليها والذى يقول أيضا بالجزء ، له قائمة مقولات كهذه القائمة ؛ انظر فيما يتعلق بمذهب الميامسا كتاب Ganganatha Jha ، ظهر فى مدينة الله آباد ، ١٩١١ ، وكتاب كيث المسمى كرما ميامسا ، لندن ١٩٢١ . أما فيما يختص بإحصاء المقولات عند مختلف فرق الهنود فانظر كتابا ألفه هـ . وى H. Ui ؛ وتجد اسمه واسم غيره من الكتب فى آخر هذا الكتاب .

(٣) لا نعرف على وجه اليقين إن كان كنادا يجعل للمقولات الست الأولى ، التى يذكرها ، المعنى الذى صار لها فيما بعد ؛ ومن المؤكد أن پرشستپادا ، الذى ربما كان يعيش فى القرن الخامس ، يجعل لها هذا المعنى .

والنار والهواء ، تتألف ، خلافا للأثير ، من أجزاء لاتتجزأ ، وهذه الأجزاء التى لا تتجزأ غير فانية ، خلافا لكل ما يتركب منها ؛ وهى تتنوع بتنوع العناصر ، ولها كيفيات غير فانية أيضا . أما البرهان على وجود الأجزاء التى تتجزأ فهو ، كما فى كتاب وايشيشيكا سوترا ، ٤/١ — ٣ وما يليه : الأشياء كلها نتائج مركَّبات ، وهى فانية ؛ والتركيب والفناء لا بد أن يتقدمهما شىء غيرُ مركَّبٍ ولا فانٍ . وهى الأجزاء التى تنقسم . وفى كتاب واتسيايانا بهاشيا (٤/٢—٤ وما بعده) ، وهو شرح لكتاب نيايا سوترا ، يُستدل على وجود الجزء الذى لا يتجزأ من النظر فى ماهية الكلّ المركَّب (أَوَيَوِنْ = ذى الأجزاء) والذى هو شىء وراء مجموع أجزائه[1] ؛ فبما أنه يوجد كلٌّ مركَّبٌ من أجزاء فلا بد بالضرورة أن يقابل وجودَ هذا الكل وجودُ أجزاء هى مجرد أجزاء غير مركبة ، أى أنها ليست أَوَيَوِن ، وهى أيضا لا تنقسم[2] .

وكل جزء له بعد ذرّىّ[3] خاص به ليس للأجسام المركبة . ويمتاز هذا البعد ، الذى هو عرض (جُنَا) عن البعد الذى للأجسام بأنه كلما اشتد كان الجزء أصغر ، ولكى نتقدم من هذا البعد إلى أبعاد أكبر منه لا بد أن نستعين بالعدد ، الذى هو عرض أيضا ، وهو صفة من صفات العارف يضيفها هو أو الله ، على قول المتأخرين ، للأشياء . والجزآن المؤتلفان [= سَمْيُكتا ، والائتلاف (سَمْيُجَا) عرض][4] يكوّنان دْوَيْنُكا ، (= شىء مؤلّف من جزءين) ؛ وهو ، إلى جانب أن له البعد (أَنُتْوا) الذى للجزء ، له خاصة فوق ما للجزء هى القِصَر (هْرَسْوَتْوا) ؛ وإذا ائتلفت ثلاثة دْوَيْنُكات نشأ عنها ما يسمى تْرِيَنُكا ، وهو له البعد أو الحجم (مَهَتْوَا) الذى للجسم ، وهو أقل قليل الجسم .

وظهر فى مذاهب المتأخرين ما يسمى كَتُرَنُكا ، وهو ما يتألف من أربعة تْرِيَنُكات[5] .

---

(١) هذ الدليل موجه ضد البوذيين .
(٢) انظر مقالة ياكوبى عن نظرية الجزء عند الهنود فى دائرة معارف الدين والأخلاق م ٢ ص ٢٠١
(٣) يسمى أنتوا أوپرمانتوا ، ومعناها الصغر .
(٤) ويسبق ذلك إدخال فكرة العدد .
(٥) يوجد ذكر الاصطلاحين دوينكا وترينكا فى الكتاب المسمى پرشستپادا بهاشيا ؛ وقد نشر هذا الكتاب هو وشرحه المسمى نيايكندلى والذى ألفه شريدهرا فى القرن العاشر ، فى بنارس عام ١٨٩٥ ، =

وقد بيّن واتْسِيايانا صعوبة تلزم عن القول بالجزء ؛ ويلخص ياكوبى فى نفس المصدر المتقدم ذلك كما يلى : « وقد اعْتُرِض أيضا بأنه إذا كان للجزء شكل ؛ لأنه كروى ، وإذا كان شكل الشيء عبارة عن وضع أجزائه ، فلابد أن يكون للجزء الذى لا ينقسم أجزاء ؛ وكذلك إذا وضعت ثلاثة أجزاء بعضها إلى جانب بعض فإن أوسطها يماسّ أحدَ الآخرَيْن بجانبه الأيمن ويماسّ الثانى بجانبه الأيسر ؛ وإذا أحاطت أجزاء بالجزء الواحد من جميع الجهات ، فإننا نستطيع أن نميز ستة جهات للجزء لابد أن تعتبر أجزاء له . ولو قيل إن الجهات الست جهة واحدة ، أعنى إذا قيل إن الجزء مجرد نقطة ، لكان مجموع الأجزاء السبعة لايشغل مكانا أكثر مما يشغله الجزء الواحد ، ولجاز أن يكون حجم الجرّة كحجم جزء واحد ، بحيث لا ترى . وقد أجيب على هذه الاعتراضات بأن انقسام الجزء إلى أجزاء ليس حقيقيا ، بل هو مجرد طريقة فى التعبير »[1] .

ونجد إلى جانب ما قدمنا ذكره من البراهين على وجود الأجزاء التى لا تتجزأ ، البرهانَ الآتى ، وهو الذى نجده فى الكتاب المسمَّى واتْسِيايانا بهاشيا ، ٤/٢/١٧ ، وفى الكتاب الذى هو شرح له والمسمّى نيايا وارتِكا لمؤلفه أُدْيَتكَرا (Uddyotakara) ، الذى عاش فى القرن السابع على ما يحتمل : لوكان الجزء الذى لا يتجزأ غير موجود لكان فى ذرة الغبار من الأجزاء ما فى الجسم الكبير ؛ لأن كلا منهما ، لولا وجود الجزء ، سيقبل القسمة إلى غير نهاية . ثم نجد هذا البرهان فيما بعد على هذه الصورة : لو لم يوجد الجزء الذى لا ينقسم لكان عدد أجزاء جبل ميرو ، وهو أكبر جبل فى العالم ، مساويا لعدد أجزاء الخردلة[2] .

= انظر ص ٢٨ ، ٤٨ ، ١٣١ . ونجد ذكر لفظ كترنكا عند مؤلفى فرقتى نيايا ووايشيشيكا المتأخرين . وقد ذكر ثمكرا فى كتاب ڤيدانتا سوترا ، ٢/٢ — ١١ الاصطلاح الأخير اسما لمركبات عددية أخرى . ويفترض هـ . وى فى كتابه المتقدم الذكر . ص ١٢٨ ، ١٤٧ وما يليهما ، أن ترينكا كان يعتبر فى المؤلفات القديمة مؤلفا من ثلاثة أجزاء لا تتجزأ ؛ راجع فى هذا كتاب سيل (B. N. Seal) المسمى تاريخ الكيمياء عند الهنود ط . كلكتا ، ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٧ وما بعدها . على أن الجاينا كانوا يستعملون اصطلاحى دوينكا وترينكا ، كما نجد ذلك فى كتاب أوماسواتى ، ٤/١٤ من الشرح .

(١) انظر كتاب نيايكندلى ص ٤٥ ؛ وقد ترجمه ب . ڤادجون B. Fadegon ، أعمال الأكاديمية الملكية للعلوم فى امستردام ، السلسة الجديدة ، ١٨/٢ (١٩١٨) ص ٢٧٥ وما يليها .

(٢) انظر فى هذا ما يلى ص ١١١ وما بعدها .

أما المكان (دِش)[١] والزمان فليسا ، فى مذهب الوايشيشيكا ، مؤلَّفيْن من أجزاء لا تتجزأ . وأصحاب هـذا المذهب يقولون بوجود الخلاء استناداً إلى أمور تشاهد بالتجربة كالهواء الدائر (الدوّامة) ، ولـكن ليس للقول بوجود الخلاء كبير شأن فى جملة مذهبهم .

والنفس (آتمَنْ) حاضرة فى كل مكان[٢] ؛ أما الروح (مَنَس) التى تؤدى الإحساسات إلى النفس فهى فى حجم الجزء الذى لا ينقسم ؛ ولهذا يستحيل أن يحدث أكثر من إحساس واحد فى الوقت الواحد .

أما العرض فهو يُعَرَّف بأنه ما يحتمله الجوهر ، وأنه لا يحتمل عرضاً آخر ، وهو ليس علة قائمة بذاتها فى اجتماع الأشياء وافتراقها[٣] .

ويذكر كَنَادَا[٤] سبعة عشر عرضاً هى : اللون ، الطعم ، الرائحة ، المجسّة ، العدد ، المقدار ، الخصوص ، الاجتماع ، الافتراق ، القبل ، البعد ، المعرفة ، اللذة ، الألم ، الحب ، البغض ، والنزوع الإرادى (پْرَيَتْنا) . ويضيف لهـا پْرَشستپادا فى كتابه (ص ١٠) سبعة أعراض أخرى هى : الثقل والسيولة واللدونة والحسن والقبح[٥] والصوت والقدرة .

ويعتبر الوايشيشيكا أن فى الجوهر مكاناً خاصاً لـكل عرض ، كما يذكر روبن فى كتابه المتقـدم ص ٢٠٤ . وقد بحثوا بدقة مسألة هل يقوم العرض بجوهر واحد أو بأكثر من جوهر واحد ؛ ومبادئ هذا البحث ظهرت فى كتاب وايشيشيكا سوترا (١/١ — ٢٥)[٦] .

وقد رأينا فيما تقدم أن كيفيات الجواهر أزلية ؛ أما كيفيات المركبات ففانية . وقد نشأ ، بفعل مؤثرات بوذية على الأرجح ، فيما يختص ببعض الأعراض ، وهى الصوت والمعرفة ، القول بأنها تـكون فى ثلاثة أوقات : وقت حدوثها (أُتْپَتِّى) ، ووقت بقائها (سْتهِيتى) ،

---

(١) يفرق الوايشيشكا ، خلافا لفرق فلسفيـة أخرى فى الهند ، بين دش (مكان) وبين آكاشا (الأثير) ؛ والأثير أيضا لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ ، وهو يعتبر الحامل للصوت فقط .

(٢) على أنه توجد نفوس كثيرة ، خلافا لفرقة ودانتا مثلا .

(٣) وهذا على الخلاف من الحركة (كرما) ؛ راجع كتاب وايشيشكا سوترا ، ١/١ — ١٦ .

(٤) نفس المصدر ١/١ — ٦ .

(٥) يطلق عليهما معا اسم أدْرْشتا ، ومعناه الشىء غير المرئى ، وهذه الـكلمة هى التسمية التى يطلقها الوايشيشكا على القوة التى تثيب وتعاقب .

(٦) راجع أيضا كتا پرشستپادا بهاشيا ص ٩٥ .

ووقت فنائها (ناشا)[1] .

أما مقولة كَرْما (= الفعل ، وأول ما يقصد به الحركة) فإنها تعتبر عند الوايشيشيكا ، خلافا للنيايكا ، أنها لا تبقى إلا زمانا واحداً ؛ والحركة تتألف من اجتماعات وافتراقات يعقب بعضها بعضاً .

ومما يتميز به مذهب فرقة وايشيشيكا فى أن للمعانى حقيقة خارجية (Realismus) أنهم يعتبرون العموم (سامانْيا) مقولة مستقلة بذاتها ، و بسببها يحدث أن أشياء كثيرة تتشابه وتقع تحت نوع أو جنس ؛ والوجود هو أوسع الأجناس ، ومن ذلك نشأت عندهم فكرة سَتّاسامانيا ، وهى فكرة أن الوجود هو الجنس العام .

ومقولة الخصوص (ويشِيشا)[2] هى سبب تميز الجزئيات بعضها عن بعض بصفاتها الخاصة ؛ وهى أزليةٌ فى الجواهر الأزلية فانيةٌ فى الجواهر الفانية . أما الدليل على وجودها فهو أن الزهاد (يُوجِنْ) يستطيعون أن يعرفوها ، حتى لو لم يكن ثَمَّ تمايزٌ ما بين الجواهر والأعراض .

ومما يدل أيضاً على مذهب الوايشيشيكا فى اعتبار حقيقة خارجية للأشياء أنهم يعتبرون الحلول (= سَمَوَايا = Inhärenz) مقولة قائمة بذاتها . والحلول يُحْدِثُ بين الأشياء العلاقة التى يُعَبَّر عنها بلفظ «هنا» (إها) ؛ وتوجد هذه العلاقة بين الجوهر والعرض ، و بين الجوهر والفعل ، و بين العموم والخصوص والأشياء التى تحل فيها . وكذلك توجد بين الجزء والكل ، و ينبغى أن يُفَرَّق بين الحلول (سَمَوايا) والائتلاف (سَمْيُجا) : فالائتلاف هو التقاء عارض بين جوهرين ، على حين أن الوايشيشيكا المتأخرين يذهبون إلى أن الحلول أزلى ، بمعنى أنه لو فنى لفنى بفنائه الشىء الذى يحل فيه ؛ و يرتبط القول بالحلول ارتباطا وثيقا بمذهب العلّيـة ؛ ولا أستطيع أن أتناول مسألة العلية فى هذا المقام ، ولكن أحب أن أشير إلى أن الوايشيشيكا من أصحاب المذهب المسمى أَسَتْكاريَوَادا[3] ، وهو المذهب القائل بأن المعلول شىء آخر غير العلة ، وأنه ليس شيئا موجودا فى العلة من قبل .

---

(١) ويؤخذ من نفس المصدر المتقدم أن صاحبه يعرف هذا الرأى ؛ راجع كتاب كيث عن منطق الهنود ص ٢٠٧ .

(٢) كانت إضافة الخصوص إلى جملة المقولات سببا للتسمية باسم وايشيشيكا .

(٣) خلافا لمذهب أستكاريوادا الذى ذهبت إليه فرقة سامكهيا .

والظاهر أن كَنَادا ومن أخذ عنه مباشرة لم يكونوا يعتبرون العدم (أَبْهَاوَا) فى جملة المقولات ؛ وكل ما نستطيع معرفته هو أن هذه المقولة ظهرت ، مقولةً سابعة[١] ، لأول مرة بين النيايا والوايشيشيكا المتمسكين بالأصول الأولى لمذهبهم ، وذلك عند شْرِيدْهَرَا وأُدَيَنا ، وكلاهما من القرن العاشر الميلادى . ويتصل ظهور مقولة العدم بنظرية المعرفة ؛ فإذا قال قائل : لا أرى أن على الأرض إناء ، فإن هذه معرفة حقيقية إيجابية[٢] ؛ فلا بد أن نثبت لعدم الإناء وجودا ثبوتيا ، هو موضوع هذه المعرفة .

د — الكلام ومذاهب الهنود فى الجزء

فى مذاهب الهنود فى الجزء عدة نقط تدعونا إلى مقارنتها بما يقابلها فى مذاهب المتكلمين . على أنه إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين فى الجزء تتصل بمذاهب الهنود يجب أن يكون مع شىء من التردد وعدم الجزم ، فان كثرة المذاهب الهندية أيضاً تحول دون الدقة فى تعيين مذهب هندى بعينه ؛ لأن هناك مذاهب فلسفية كثيرة يمكن مقارنتها بمذاهب المسلمين . وسأجعل أكبر همى فيما يلى الاقتصار على الإشارة إلى وجوه الشبه بين مذاهب الكلام ومذهب الوايشيشيكا[٣] .

إن ما فى مذهب الوايشيشيكا ، ومذهب الجاينا أيضاً ، من القول بجزء صغير لا يتجزأ ،

---

(١) انظر كتاب كيث عن منطق الهنود ص ١٧٩ وما يليها ؛ وراجع ما يلى ص ١١٥ هامش ١ .

(٢) ولا يزال أمر هذه المعرفة محل خلاف : أهى ناشئة على أساس الإدراك أم على أساس الاستدلال ، أم أننا هنا أمام مصدر مستقل بذاته من مصادر المعرفة .

(٣) على أن مذهب الجاينا فى الجزء ، وهو عظيم الشبه بمذهب الوايشيشيكا ، هو أقرب إلى مذهب الإسلاميين من مذهب الوايشيشيكا فى بعض النقط التفصيلية الهامة ؛ فليس عند الجاينا ولا عند الإسلاميين ما اختص به الوايشيشيكا من القول بتنوع الأجزاء التى لا تنقسم تبعا لتنوع العناصر ، وليس عند البوذيين ما عند المتكلمين (إذا استثنينا ضراراً وأصحابه) من انفصال بين الجوهر والعرض ، وهو أساسى عند المتكلمين . وثم شبه لاحظه هورتن فى كتابه عن المذاهب الفلسفية للمتكلمين (ص ١٦ وغيرها) كما لاحظه ماكدونالد فى مقاله سالف الذكر بمجلة إيزيس البلجيكية عام ١٩٢٧ ص ٣٤٢ وما يليها ، وذلك بين مذهب المتكلمين القائل بأن الأعراض لا تبقى وقتين وبين آراء البوذيين المتعلقة ببقاء الدهرمات . وقد أثرت هذه الآراء أيضا فى الوايشيشكا ، انظر ماتقدم ص ١٠٨ — ١٠٩ . وقد تكلمنا (انظر ما تقدم ص ١٠٤ — ١٠٥) عن خلاف بين الوايشيشيكا والسوترانتيكا فيما إذا كان الحدوث (أتبادا) والاضمحلال وغيرهما فيما يتعلق بظهور الدهرمات موجودة حقيقة فى الخارج ؛ ونجد عند الإسلاميين ما يشبه هذا شبها كبيرا ونستطيع أن نقارن بذلك اختلافات المتكلمين فى وجود البقاء والخلق والفناء باعتبارها معانى قائمة بذاتها .

وله بُعْدٌ، له ما يشبهه فى مذهب بعض المتكلمين شبهاً كبيراً ؛ والأجزاء التى لا تتجزأ هى ، عند كلا الفريقين ، لا مساحة لها ، إذا قورنت بالأجسام ؛ ولكنّ لها بعداً خاصاً بها لا يمكن قياسه ، كما يُقاس بُعْدُ الأجسام . ومن هذا البعد تحدث أبعاد الأجسام فى العالم على مراتب متوالية ، وذلك بتوسط عرضين[1] هما : العدد والائتلاف (سَمْيُجا) عند الهنود ، والتأليف عند المتكلمين المسلمين (ص ٦ ومايليها وص ٢٣ — ٢٤ مما تقدم) ؛ على أن تسمية الأبعاد عند الهنود تختلف بعض الاختلاف عن تسميتها عند أهل الغرب ، وهى التسمية الموجودة عند المتكلمين . والدْوِيَنُـكا والتْرِيَنُـكا عند الهنود يشبهان ما نجده عند مُعَمَّر وهشام الفُوَطى وأبى الهذيل من أن كل بعـد من أبعاد الجسم يحدث بانضمام الأجزاء التى لا تنقسم بعضها إلى بعض . وقد تكلمنا عن آراء هؤلاء المتكلمين فى كلامنا فيما تقدم عن مسألة أقل عدد من الأجزاء التى لا تتجزأ يكفى لتأليف أقل قليل الجسم ، ولا وجود لآراء كهذه عند أصحاب الجزء الذى لا ينقسم من اليونانيين ، فيما أعلم .

إن الآراء المتعلقة بالمسألة التى وضعها فى العصر القديم أرسطو وغيره بشكل عام ، وسميت فى الـكلام باسم المماسّة هى عند المسلمين ، كما تقدم فى ص ٩ وما بعـدها ، وكذلك عند الوايشيشيكا والنيايكا والبوذيين من الهنود (ص ١٠١ — ١٠٢ ، ١٠٧ مما مضى) متماثلة ؛ فنجد عند الإسلاميين وعند الهنود مسائل صيغتها ثابتة تقليدية هى : كيف يمكن أن يُمَاسّ الجزء الواحد مِثْلَيْه ؟ وكيف يمكن أن يُمَاسّ ستة من أمثاله ؟ هل للجزء الواحد ستُّ جهات أم لا ؟ وقد يجوز أن التشابه قد جاء فى كثير من الأحوال من طبيعة المسألة إلى الحلول التى تُقترح لحلها ، كما قد نجد ذلك فى الرأى الذى ذهب إليه كل من الإسلاميين والهنود من أن الجزء الذى لا يتجزأ لا يمكن أن يوجد منفرداً ، بل لا بد أن يكون فى مجموعة من ستة من أمثاله ، وهذا التشابه الموجود فى هذه المسألة بين أصحاب الجزء من الإسلاميين والهنود يمكن أن يُبَيِّن سبب تشابه الأدلة التى استعملت فى الرد عليهم . ومن أمثلة ذلك النقد الآتى الذى نجده عند المسلمين : لو جاز أن يكون الجزء الذى لا يتجزأ لا جهات له ، وأن يماسَّ أكثر من جزء فى وقت واحد ، لجاز أن تدخل الدنيا فى قبضة . (انظر ما تقدم ص٩) . وقد ذكرنا للهنود أيضاً (ص ١٠١ — ١٠٢ ، ١٠٧) دليلا يشبه هذا تمام الشبه . ويشير الهنود فى إبطالهم

---

(١) ويوجد بعض الشبه بين مذهب المتكلمين فى الأعراض باعتبارها جنسا من الموجودات قائما بذاته وبين مذهب الوايشيشيكا . انظر ما يلى ص١١٢ — ١١٣ .

للقول بائتلاف الأجزاء التى لا تتجزأ على هـذا النحو إلى النتيجة التى تلزم عنه وهى التى تقضى بأن تـكون الجرة أو الشيء الـكبير يساوى فى الحجم جزءاً واحداً لا يتجزأ .

وكذلك الدليل على وجود الجزء المستند إلى أنه لو لم تَنْتَهِ الأجسامُ إلى أجزاء لا تتجزأ لـكانت أجزاء الجبل مساوية لأجزاء الخردلة[١]، يوجد عند المسلمين كما تقدم (ص١٣ والتى تليها) ، وعند الهنود أيضاً (ص ١٠٧) فى صيغة تـكاد متماثلة تماثلا دقيقاً ؛ وعند الهنود تذكر كلمة « أكبرجبل » وعند المسلمين كلمة « جبل » فقط ، ويقابل لفظ الخردلة فى لغة العرب كلمة « سَرْشَپا » فى اللغة السنسكريتية . على أن أول عصر معروف لى ظهر فيه هذا الدليل[٢] فى هـذه الصيغة عصرٌ متأخر ؛ فهو يوجد فى كتاب نِيَايَمَنْجَرِى الذى ألفه جَيَنْتَابْهتّا[٣]؛ ولا نعرف عصره على اليقين ، ولـكن لا بد أنه كان يعيش بين القرنين التاسع والحادى عشر[٤]، على أن المقابلة بين أكبر جبل و بين الخردلة ، وهى مقابلة أكبر شيء بأصغر شيء شائعة بين الهنود فيما عدا هذه الأبحاث ، فهى توجد فى الرامايَنا (٢/٢٥/٢٦) وفى المَهابْهارَتَا (١/٣٠٧١)[٥]، [وهما ملحمتان طويلتان من شعر الأبطال والفروسية والحروب] ؛ ويمكن أن نثبت أنها كانت معروفة للنيايا منذ عصر مبكر ؛ وهى توجد فى مناسبة أخرى فى كتاب نِيَايَوَارْتِـكا[٦]. وعلى هذا فمن الجائز جداً أنْ تـكون هـذه الصورة للبرهان الذى يعنينا قد وُضعت منذ عهد مبكر[٧].

---

(١) وهذا فى الجوهر هو الدليل الموجود عند لوقريط وأفلوطرخوس ؛ انظر ما تقدم ص ١٣ والتى تليها ،

(٢) أما الدليل نفسه ، فيوجد فى كتاب واتسيايَنا — بهاشيا ، أى قبل القرن السادس وفى كتاب نيايوارتكا .

(٣) ص٥٠٣ . انظر كتاب W. Handt, Die atomistische Grundlage der Vaisesikaph-ilosphie, ط . روستوك ، ١٩٠٠ ص ٣٨ .

(٤) انظر كتاب كيث عن منطق الهنود ص ٣٣ .

(٥) وهى توجد فى لغة البالى ؛ انظر الـكتاب المسمى جاتكا الذى نشره فاوسبول Fausböll بلندن ، ١٨٧٧ — ١٨٩٦ ، ٤ ص ١٧٧ .

(٦) ط . كلـكتا ، ١٩٠٧ ص ٢٤٨ ؛ ويدل على أن هذه المقابلة كانت جارية فى اللغة الفلسفية كتاب سرودرشنسمجرها لمؤلفه مادهو اكاريا .

وقد ظهر هذا الـكتاب ضمن سلسلة آنندآشرما السنسكريتية — ٥١ ، پونه ، ١٩٠٦ ، ص ١٠ والتقابل هو هنا بين الجبل (مهيدهرا) وبين الخردلة .

(٧) وقد ذكرت الخردلة مثالا للصغر فى الاصطلاح اللغوى فى الغرب أيضا ؛ قارن إلى جانب انجيل متى ٣١/١٣ وما بعده و١٧/٢٠ ، ذكرها فى القرآن خصوصا (سورة ٤٨/٢١ ؛ وسورة ١٥/٣١ =

ولا نجد عند اليونانيين نظيرا لما نجده فى مذهب المتكلمين وفلسفة الوايشيشيكا ، وعند الجاينا أيضا ، من أن يظهر فى مذهب للجزء الذى لا يتجزأ ، القولُ بأن الأعراض جنس من الموجودات قائم بذاته ، وأن يبلغ هذا القول من التركيب ما بلغه عند المسلمين والهنود . وتوجد بين الفريقين مشابهات أخرى فى الأعراض وأحكامها ؛ وأول ما يجب أن ننبِّه إليه هو القول بأن العرض لا يقوم إلا بجوهر وأنه لا يقوم بعرض آخر ، وهذا القول الذى يدل على تصور الأعراض تصورا خاصا ، لا يمكن ، فى رأيى ، أن يرجع إلى مؤثرات يونانية ؛ وهو قد أثار من جانب الفلاسفة نقداً شديداً ، كما تقدم القول ؛ وهو يوجد فى مذاهب الكلام الأولى كما يوجد بين الهنود عند الوايشيشيكا فى كتاب وايشيشيكا سوترا ، وعند الجاينا فى كتاب تَتْوارْتْها دْهِجَما الذى ألفه أوماسواتى .

والأعراض تعتبر عند الوايشيشيكا ، كما اعتبرت عند المتكلمين ، أنها تقوم بمحل وأن لها مكاناً معيَّناً ؛ ونستطيع أن نقارن ما تقدم ذكره (ص ٢٣ — ٢٤) من اختلاف المتكلمين فى محل التأليف بآراء الوايشيشيكا فى محل السَمْيُجا ، أعنى الائتلاف ، كما نجد ذلك فى الوايشيشيكا سوترا ، ١/١ — ٢٥ ؛ ومما يبين إلى أى حد يسير الإسلاميون والهنود فى القول بأن الأعراض لها محل ، فى ميدان فكرى واحد ، دليلٌ وجهه شَمْكَرَا فى كتاب ڤيدانتا سوترا ، ٢/٢ — ١٦ لأبطال مذهب الوايشيشيكا ؛ ولكنه تأثر بهم فى الأصول التى بنى عليها هذا الدليل ، وهو أن الأجزاء التى لاتتجزأ ، إنْ كانت أجزاء لاتتجزأ حقيقة ، فلا بد أن يكون لكل منها عدد من الأعراض أو على الأقل لابد أن يكون لكل منها عدد واحد من الأعراض ؛ لأنه إن زاد عدد الأعراض فإن ذلك يستلزم بالضرورة زيادة فى حجم

= ونجد عند أرسطو Phys. IV, 12, 221 a, 22 تقابلا بين الـ κέγχρος ومعناها دخن وبين السماء . وفى الترجمات العبرية لنص أرسطو ترجمت كلمة κέγχρος فى بعض الأحيان بالكلمة العبرية دحن ، وهى تقابل دخن بالعربية ؛ وقد جمع ڤولفسون فى كتابه المشار إليه ص ٣٤٢ وما يليها مادة غزيرة حول نص أرسطو هذا . وترجمت أحيانا بكلمة « حردل » العبرية ، على أنى لم أقارن الترجمات العربية لنص أرسطو هذا ؛ وقد يجوز أن الأمر فيها يشبه الأمر فى الترجمات العبرية . وربما كان ما نجده فى كتب المسلمين المتأخرين مثل المباحث المشرقية والمواقف ، كما رأينا فيما تقدم ص ١٤ هامش رقم ١ ، ٢ ، وذلك عند بيان أدلة الجزء الذى لايتجزأ ، من مقابلة الخردلة بالسماء (بدلا من الجبل) ، راجعا إلى أثر الاصطلاح الأرسطى ، ثم يبقى بعد هذا ، أعنى اعتبار الخردلة مثالا للصغر ، من أعجب الغريب أن المتكلمين والوايشيشيكا يستعملون جميعا فى التدليل فى آراء متشابهة مقارنه واحدة بين الجبل والخردلة .

الجزء ؛ وربما يكون هذا الرأى هو أساس ما يذكره صاحب كتاب مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢١ س ٤ عن قوم أنهم أنكروا أن يحلّ الجزء الواحد عرضان[1] .

وقد لاحظ هورتن منذ سنين كثيرة أن عند الإسلاميين قولين يدلّان ، فى رأيه ، على تأثير مذهب الوايشيشيكا فى علم الكلام الإسلامى ، وأولها هو القول بأن المعدوم شىء[2] .

---

(١) ولنقارن أيضا إحصاءات الأعراض عند المتكلمين وعند الوايشيشيكا ، فهى متشابهة فى خصائصها من حيث هى إحصاءات تعتمد على التجربة الحسية ، ومع هـذا تريد أن تكون إحصاءات شاملة تضم إلى جانب الأعراض المادية للأشياء أعراضاً إنسانية محضة ، وليقارن الإنسان هـذه الإحصاءات ببيان أصناف الأعراض عند المشائين أو عند الإسلاميين فى كتاب المقاصد مثلا (ص ٩٩ وما بعدها) ؛ وهذا البيان قد عمـل وفقاً لقول أرسطو بالمقولات التسع (إذا صرفنا النظر عن مقولة الجوهر) . وفيما يتعلق بالتقابل بين مقولة الجوهر وباقى المقولات التى تسمى أعراضا (العرض = συμβεβηκός) انظر شرح كل من فورفيريوس ، ص ٧١ ومابعدها من ط. برلين ١٨٨٧ ، وسمپليكيوس ، وديكسيپوس ، ص ٣١ وما بعدها من ط . برلين ١٨٨٧ ، المقولات لأرسطو . وراجع كتاب ڤولفسون عن فلسفة سپينوزا ج ١ ص ٦٢ وما يليها . وقد تكلم الأيجى فى المواقف — مخطوط باريس ص ٢٠٨ ظ — ٢١٢ و ، عن هذا التقسيم للأعراض عند الفلاسفة بعد بيانه لأقسام الأعراض عند المتكلمين كلاما يستحق أن يلفت إليه النظر . يبين الأيجى فى المواقف والجرجانى فى شرحه للمواقف أدلة المتكلمين التى وجهوها لأبطال مذهب الفلاسفة بيانا مفصلا ، وهما يحاولان أن يثبتا بنوع خاص أن الحكماء فى حصرهم المقولات فى تسع هى الأجناس العالية للأعراض لم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه ، وينبغى أن نلاحظ أنه قد وجد بين المسلمين محاولات مستقلة عن نقد المتكلمين لأقسام المقولات غايتها تخفيض عدد المقولات الأرسطية . ومن هذه المحاولات محاولة أبطلها ابن سينا ، ويجوز أن أصحابها تأثروا بمذهب الرواقيين فى المقولات (انظر كتاب الأستاذ ابراهيم مدكور عن منطق أرسطو عند العرب ، بالفرنسية ، ص ٨٤ . وفيما يتعلق بمذهب الرواقيين فى المقولات . راجع كتاب پرانتل (C. Prantl) عن تاريخ المنطق فى الغرب ط . ليبتزج ج ١ ، ١٨٥٥ ص ٤٢٨ وما يليها) . وأصحاب هـذه المحاولة يجعلون المقولات أربعا : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والنسبة ، وهى جنس للسبعة الباقية . ويقول الشيرازى فى الأسفار الأربعة ، ج ١ ص ٣٢٩ (وانظر ترجمة هذا النص فى كتاب هورتن عن مذهب الشيرازى الفلسفى ط. اشتراسبورج ، ١٩١٣ ص ٣٩ وما بعدها) إن صاحب البصائر وافق أصحاب هذا الرأى . ويذكر الشيرازى فى موضع آخر ، ص ٤٤٨ ، أن صاحب البصائر هو ابن سهلان الساوجى ، وهو ، فى غير كتاب الشيرازى ، زين الدين عمر بن سهلان الساوى ، وقد طبع كتابه المسمى « البصائر النصيرية » فى مصر ، عام ١٣١٦ هـ . انظر فهرس دار الكتب المصرية ج ١ ، القاهرة عام ١٩٢٤ ص ٢٢٣ . وقد حاول هورتن أن يبين أن صاحب البصائر الذى يذكره الشيرازى هو أبو حيان التوحيدى ، وهذه محاولة لا أساس لها ؛ راجع أيضا شرح الجرجانى على المواقف ، مخطوط باريس ص ٢١٢ و . ويقول الشيرازى فى نفس المصدر المتقدم إن صاحب المطارحات ، وهو السهروردى المقتول ، يجعل المقولات خمسة : الأربعة المذكورة وهى : الجوهر والكم والكيف والنسبة ، ثم الحركة . ويتكلم الجرجانى فى نفس المصدر عن هذا المذهب من غير أن يذكر صاحبه .

(٢) نجد هذه المسألة نفسها فى عبارة من اصطلاح المشائين عنـد دنزسكوتوس Duns Scotus فى بحثه : هل اللاموجود (non ens) مقولة قائمة بذاتها . وهو يجيب على ذلك بالسلب . راجع كتابه المسمى Quaestiones ، المسألة الحادية عشرة ، ص ٤٦٦ ا — ٤٦٧ ب ، وكتاب هيدجر (Heidegger) عن المقولات ونظرية الدلالة عند دنزسكوتوس ط . توبنجن ، ١٩١٦ ص ١٠٥ — ١٠٧ .

و يعقد هورتن فى كتابه عن المذاهب الفلسفية لمتكلمى الإسلام ، ص ٤ وغيرها مقارنة بين هذا القول و بين مذهب الوايشيشيكا فى مسألة العدم (أبْهَاوا) ، وهو المذهب الذى تكلمنا عنه . و إن بين القولين ، من حيث ذاتهما ، شبها لا نزاع فيه ؛ ولكن يمكن الرجوع فى بيان أصل المذهب الكلامى إلى مذاهب القدماء [من اليونانيين] . و يرى نيبرج Nyberg[1] أن ثَمَّ نسباً بين مذهب الإسلاميين فى أن المعدوم شىء و بين قول أهل المذهب الأفلاطونى الجديد بالعالم الذى توجد فيه مثل الأشياء قبل ظهورها فى هذا العالم و بعده ؛ ولكن يمكن الرجوع عند البحث فى أصل قول الإسلاميين إلى ما ذهب إليه الرواقيون من القول بأن الـ τί (ومعناها « شىء ما ») هو أعم المقولات ، وهو يشمل الموجود واللاموجود جميعا[2] . يقول سِنِكا فى الرسالة الثامنة والخمسين من رسائله مبينا لهذا الرأى ما يأتى : « يقولون : من

---

(١) راجع كتاب نيبرج عن رسائل ابن العربى ، بالألمانية ، ط. ليدن ، ١٩١٩ ص ٤٧ وما يليها ؛ وفيما يتعلق بنقد نيبرج لما ذهب إليه هورتن من أن أصل قول الإسلاميين يرجع إلى مذاهب الهنود انظر هذا الكتاب المتقدم ص ٥٣ والتى تليها ومجلة العالم الشرقى (Le monde Oriental) م ١٧ ، ١٩٢٣ ص ٢٣١ وما يليها ، ومقالة هـ . هـ . شيدر فى مجلة المستشرقين الأدبية (OLZ) ، ١٩٢٧ ص ٨٣٩ ؛ على أن ما ذهب إليه نيبرج من أن تأثير مذهب النيايا والوايشيشيكا فى مباحث الكلام أمر مستحيل من الناحية التاريخية يحتاج إلى تعديل ؛ فصحيح أن اعتبار العدم مقولة مستقلة بذاتها جاء فى مؤلفات النيايا والوايشيشيكا المتأخرين ، ونجد ما يدل عليه لأول مرة فى القرن العاشر ، لا فى القرن الحادى عشر — الثانى عشر ، كما يفترض نيبرج ، انظر ما تقدم ص١١١ ، وقارن كتاب نيايا كندلى ص٧ . ولكن البحث فى المسائل المتصلة ببحث معنى « أبهاوا » ، أعنى العدم ، تظهر فى كتب النيايا قبل ذلك ، خلافا لما ذهب إليه نيبرج ، فهى توجد مثلا فى الكتب الآتية : النيايا سوترا ، الواتسيايانا - بهاشيا ، البرشستبادا - بهاشيا والنيايا وارتكا ؛ راجع كتاب كيث عن منطق الهند ص ٢٠٤ وما بعدها وكتاب هـ . راندل H. N. Randle عن المنطق الهندى عند الفرق الأولى ، ط . اكسفورد ، ١٩٣٠ ص ٣٢٨ وما يليها . وفيما يتعلق بنظرية العدم . راجع كتاب ل . سوالى L. Suali المسمى : مقدمة لدراسة فلسفة الهند ، بالإيطالية ، ط . باڤيا ، ١٩١٣ ص ١٤٤ و ٢٤٥ وما يليهما ؛ وانظر فيما يتعلق بتحديد تواريخ كتب النيايا والوايشيشيكا المذكورة ما تقدم ص١٠٤ هامش رقم٢ وص ١٠٥ هامش ٣ و ص١٠٧) ونجد القول بأن « الأبهاوا » مقولة قائمة بذاتها فى الكتاب المسمى دشبدارتهشاسترا (انظر كتاب وى المتقدم ص ١٢١ وما بعدها) ، وهو كتاب يختلف عن مذهب الوايشيشيكا بالقول بأن المقولات عشر. ويذكر وى فى ص١ من كتابه أن هذا الكتاب ترجم إلى اللغة الصينية عام ٦٤٨ م وفيما يتعلق بما ذهب إليه كمارلا (حوالى القرن الثامن) ، وهو يعتبر مؤسسا لفرقة قائمة بذاتها بين أصحاب مذهب ميماسا ، من أن المعدوم مقولة بذاتها راجع كتاب كيث عن كرما ميماسا ص٥١ وما بعدها وص ٦٠ . أما فيما يتعلق بالقول بأن المعدوم شىء عند الإسلاميين فانظر كتاب ڤانسنك Wensinck المسمى العقيدة الإسلامية ، بالإنجليزية ، ص ١٦٦ وما بعدها وص ١٩٠ ، ٢١٢ .

(٢) راجع كتاب پرانتل Prantl فى تاريخ المنطق جـ ١ ص ٤٢٧ ، وكتاب تزلر Zeller عن فلسفة اليونان جـ ٣ قسم ١ ص ٩٢ وما يليها .

من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود ؛ ولـكن من طبيعة الأشياء أنها تشمل الأشياء غير الموجودة [فى الخارج] والتى فى العقل[١] » . هذا الـكلام قريب فى العبارة والمعنى من بحث الإسلاميين فى مسألة هل المعدوم شىء[٢] ؟ على أن الباحث ربما يستطيع أن يكشف عن مقابلات لمذهب الإسـلاميين فى مذاهب غير التى ذكرناها هنا ، إذا عرفنا الشأن الأساسى الذى صار لمسألة المعدوم فى الفلسفة اليونانية منذ عهد الفلاسفة الإيليين .

أما القول الآخر الذى يرده هورتن إلى مذاهب الهنود فهو قول معمَّر فى المعانى ، وهو[٣] أن الجسم إذا تحرك أو سكن فذلك لمعنى ، والعرض يوافق العرض أو يخالفه لمعنى ، والأشياء يختلف كل منها عن الآخر لمعنى ؛ وهذا المعنى يكون لمعنى آخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، حتى أن هذا يعارض مذهب المتـكلمين فى إنـكار ما لا نهاية له . وهذه المعانى التى لا نهاية لها تحدث فى وقت واحد ، يقارن هورتن[٤] بهذا مذهب الوايشيشيكا فى الحلول (سَمَوايا = Inhärenz) الذى كان يعتبر عندهم مقولة قائمة بذاتها متوسطة بين الجوهر والعرض . ومن أهم النقط الضعيفة التى أبرزها فى المحل الأول خصومُ هذا المذهب ، مثل شَمْكرا فى القيداتتا سوترا ، ٢/٢ — ١٣ ، أن الحلول لا بد أن يتعلق بالجوهر والعرض اللذين يربط بينهما ؛ وهذا يستلزم حلولا آخر وهكذا إلى غير نهاية . يقارن هورتن هذه الحلولات التى لا نهاية لها بالمعانى التى لا نهاية لها عند معمَّر ؛ لـكن المعلومات التى بين أيدينا حتى الآن عن مذهب معمَّر قليلة جدا ، وهى تحتمل وجوها من التأويل كثيرة ، بحيث لا يمكن ، فيما أرى ، أن يقرر الإنسان فى مسألة معنى كلام معمر وأصله قبولَ رأى معين .

ها نحن قد لاحظنا فيما تقدم من بحثنا وجود مشابهات بين مذهب الإسلاميين ومذهب

---

(١) وهـذا هو النص اللاتينى : **'In rerum' inquiunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quac animo succurrunt....**

(٢) انظر مثلا الفصـل لابن حزم ج ٥ ص ٤٥ ، وقد ذكر س . هوروفتز فى مقاله عن أثر المذهب الرواقى فى نشوء الفلسفة فى الإسلام ، فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ، م ٥٧ ، ١٩٠٣ ص ١٧٧ وما بعدها ، أمثلة أخرى عن وجوه الشبه بين مذاهب أهل الرواق ومذاهب المتكلمين .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٧٢ س ١ ؛ قارن كتاب الانتصار أيضا ص ٥٥ .

(٤) فى كتابه عن المذاهب الفلسفية عند المتكلمين ص ٢٧٧ وغيرها وفى مقاله بمجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٤ (١٩١٠) ص ٣٩٢ هامش ١ .

الهنود فى الجزء ، وهى مشابهات تسوّغ لنا أن نتساءل عما إذا كان يمكن أن يكون الأول مأخوذاً عن الثانى . على أنه لا يجوز أن نحكم حكما جازما فى هذا الموضوع إلا إذا استطعنا أن نثبت أنه كان ثَمّ طرقا للاتصال انتقلت بواسطتها المؤثرات الهندية .

ولا أستطيع أن أتكلم هنا عن جميع المسائل المتصلة بتأثير الهنود فى العلوم الإسلامية . فإن من المعروف الذى لا يحتاج إلى دليل أن علوما ثلاثة ، هى : الفلك[1] والرياضيات والطب[2] ، عند المسلمين فى أول عهدهم بالعلوم ، تدل على تأثير هندى قوى ؛ وقد ترجم الكثير من كتب الهنود ، وكان أطباء من الهنود يعيشون فى بغداد ، وكانوا يتجاوزون حدود مهنتهم التى اختصوا بها إلى الاتصال بعلماء الإسلام . ومما يدل على هذا نصٌّ من كتاب البيان والتبيين للجاحظ (طبعة مصر ١٩٣٢ جـ ١ ص ٩٠) ، نشره وترجمه كراتشكوفسكى (J. Kratschkowski, Vostocnyje zapiski, 1927, s. 26) ؛ ويتكلم فيه الجاحظ عن ترجمة كتاب هندى فى الخطابة إلى اللغة العربية ، ويفترض فوللرز (K. Vollers) ، فى بحثه الذى ظهر فى أعمال المؤتمر الدولى التاسع للمستشرقين ، لندن ، ١٨٩٣ ص ١٣٥ ، أن علم

---

(١) فيما يتعلق بأثر علم الفلك الهندى فى المسلمين انظر كتاب نللينو (C. A. Nallino) : علم الفلك عند العرب ، رومه ، ١٩١١ ص ١٤٩ وما بعدها .

(٢) ترجم إلى العربية الكتابان الكبيران فى الطب الهندى ، وهما سشرتا — سمهتا وجركسمهتا ، وتوجد منهما شذرات فى كتاب فردوس الحكمة للطبرى ، فى الجزء الأخير الذى خصصه للطب الهندى (ص ٥٥٧ وما بعدها) . وكانت مدرسة جنديسابور الطبية التى أسسها الساسانيون مشهورة بأنها تجمع محاسن الطب الهندى واليونانى ؛ انظر أحدث ماظهر عنها ، وهو بحث ل و . إبرمان W. Ebermann ، ونصا لابن القفطى ص ١٣٣ . وقد ترجم إلى العربية أيضا كتاب السموم لشاناق الهندى ؛ وقد ترجمه ونشره فى برلين ب . شتراوس B. Strauss ضمن مجموعة : مراجع ودراسات لتاريخ العلوم والطب ، م ٤ ، كراسة ٢ وثم طبيب هندى يعرف من المصادر الإسلامية أيضا ، واسمه فى العربية « منكة » . واسمه وارد فى مقدمة كتاب السموم ؛ كما أن المعلومات المتعلقة به من المصادر الإسلامية قد جمعت فى ص ٢٦ من هذا الكتاب بحسب ترقيم الجزء المستخرج من المجموعة التى طبع فى ضمنها ؛ وانظر ماكتبه پ . كراوس P. Kraus فى مجلة الدراسات الإسلامية ، ١٩٣٤ ، كراسة ٢ ص ١٩٦ هامش . ويجب أن نعتبر اسمه الهندى هو الاسم المعروف « منكها » ، لا منك ، كما يفترض ندوى (S. Nadvi) فى مجلة الثقافة الإسلامية التى تصدر فى الهند بالإنجليزية ، م ٦ عدد ٤ ، ١٩٣٢ (أكتوبر) ، ص ٦٢٧ . وليس هذا الطبيب الهندى هو العالم المعروف عند العرب باسم كنكه كما يقول سوتر H. Suter فى كتابه المسمى : رياضيو العرب وطبيعيوهم ومؤلفاتهم ، ليبتزج ، ١٩٠٠ ، ص ٤ ، وكما يقول سارتون G. Sarton فى كتابه المسمى : مقدمة فى تاريخ العلم ، بلتيمور ، ١٩٢٧ ، جـ ١ ص ٥٣٠ . وانظر مجلة Isis البلچيكية ، ١٩٣٥ ص ٤٤٧ ويؤيد فلوجل ما تذهب إليه ؛ انظر نشرته لكتاب الفهرست ، جـ ٢ ص ١٤٦ هامش .

النحو العربى[١] تأثر بمذاهب الهنود ، وكما يفترض بروكلمان فى كتابه عن تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ، ج ١ ص٩٧ ، أن الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٥ هـ = ٧٩١ م) خاصة تأثر بمذاهب الهنود . ويُنسب للجاحظ كتاب يسمى باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس[٢] ، نشره وترجمه إينوسترانزيف (K. Inostranzev) فى بطرسبورج ١٩٠٧ ؛ ولهذا الكتاب شأن فى دراسة مسألة معرفة المفكرين الإسلاميين بمذاهب الهنود فى العرافة والفراسة[٣] . ويذهب روسكا J. Ruska ، فى كتابه المسمى Tabula Smaragdina الذى ظهر فى هيدلبرج ، ١٩٢٦ ، ص ٤٥ وما يليها ، إلى أن جزءاً كبيراً من جملة ما وصل إلى المسلمين الأولين فى العلم الطبيعى[٤] لم يصل إليهم من

---

(١) قارن أيضا فيما يتعلق بأصل النحو العربى : I. Guidi, Bolletino italiano degli studii orientali, 1876 — 1877, S. 432 ff. ; A. merx Historia artis grammaticae apud Syros, Leipzig 1889, S. 337 ff., u. L'origine de la grammaire arabe, communication faite à l'Institut Egyptien dans la séance du 9 Janvier 1895 ; F. Praetorius ZDMG LXIII, 1909, S. 495 ff, ; J. Weiss, ZDMG. LXIV, 1910, S. 349 ff. . ويمكن أن نجد شبها بين طريقة الهنود والعرب فى عمل القواميس . ولعل أقدم طريقة استعملها الهنود ، فيما قبل الإسلام ، لجمع الكلمات ذات المعنيين (أنكارتها) هو ترتيبها الأبجدى حسب الحرف الأخير (انظر Th. Zachariae, Die indischen Wörterbücher (Kosa), Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd I, Heft 3B, Strassburg 1897, S. 14ff. ؛ ولا نجد عند الهنود ترتيبا أبجديا للكلمات ذات المعنى الواحد انظر نفس المصدر ص ٩ . ثم إن من المعروف أن ترتيب الكلمات بحسب الحرف الأخير هو الترتيب الذى استعمله العرب فى عمل القواميس ؛ ولا يوجد هذا الترتيب عند القدماء [اليونانيين] فيما أعلم ، ولا بد ، إن أردنا افتراض تأثر العرب فى عمل القواميس بطريقة الهنود من أن يتجه تفكيرنا إلى أن الفرس الساسانيين كانوا وسطاء فى ذلك ، وربما كان القاموس المسمى فرهنك بهلويك الذى حفظته الأيام لنا ، وإن كان قد ألف لغرض خاص جدا ، مما يؤيد الافتراض بأنه كان بين الفرس قواميس أخرى غير معروفة لنا ، على أن ترتيب الكلمات بحسب الحرف الأخير لا بد أن يكون أقرب إلى أصحاب القواميس من العرب بسبب أهمية القافية فى شعرهم . ويستعمل الخليل ترتيبا للكلمات يختلف عن الترتيب العادى عند العرب ، كما نجد ذلك فى الجزء الذى نشره الأب أنستاس (بغداد ١٩١٤) من كتاب العين ؛ ولم يحذ أحد حذو كتاب العين ، وذلك بسبب ترتيبه الأبجدى للحروف ترتيبا يشبه ترتيب الهنود .

(٢) انظر فيما يتعلق بمصادر هذا الكتاب ما يقوله Inostranzev ص ٦٠ وما يليها .

(٣) ص ٤ ، ٢٢ وما يليهما .

(٤) ومما يدل على أنه توجد مذاهب هندية متفرقة ، فى غير هذه العلوم المذكورة ما نجده عند إخوان الصفاء فى رسائلهم ، طبعة بمباى ج ٢ ص ١٢٢ والتى تليها ، من تقسيم غريب للحيوانات . ثم يقسمون الحيوانات إلى خمسة أجناس بحسب عدد الحواس ، أدونها ما له حاسة واحدة هى حاسة اللمس ، يليه ما له حاستان : اللمس والذوق ، وهكذا ، وهذا الرأى الذى لا يمكن رده ، فيما أعرف ، إلى أثر يونانى ، نجد له نظيرا يقابله بدقة فى تقسيم الجاينا للحيوانات كما نجد ذلك فى كتاب أوماسواتى ٢/٢٣ ومايليه ؛ وانظر =

طريق السريان ؛ بل من طريق حواضر الثقافة فى شرقى إيران وآسيا الوسطى ، أى من طريق بلاد تتصل ببلاد الهند .

أما فيما يختص بالعلوم الفلسفية فإن ما يحكيه المسلمون عما قد يكون من تأثير للهنود ، قليل جدا ، وغير موثوق به[1] .

يتكلم الإسلاميون عن آراء قد تكون منحولة على البراهمة[2] ، كما يتكلمون عن

= مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٠ ص ٣٠٤ وانظر كتاب أوثارادهيايانا — سوترا ، ١٢٧/٣٦ وما يليه ، وهو أيضا من كتب الجاينا . وترتيب الحواس عند الهنود هو ترتيبها عند إخوان الصفا ؛ والفرق أن الجاينا يعتبرون أن للجنس الأدنى حاستين ؛ لأنهم ، بسبب قولهم بأن المادة حية ، يجعلون للمادة غير العضوية حاسة اللمس ، وقد لا يكون هذا مقبولا فى الرأى الإسلامى .

وقد ذكر ندوى Nadvi بيانا موجزا للعلاقات العلمية بين الهند ومفكرى الإسلام مستندا فى ذلك إلى ما حكاه المؤلفون الإسلاميون ؛ وتجد ذلك فى مجلة الثقافة الإسلامية التى تصدر بالإنجليزية فى الهند ، وذلك فى م ٦ عدد ٤ ، أكتوبر ١٩٣٢ ص٦٢٤ وما يليها ؛ م ٧ عدد ١ ، يناير ١٩٣٣ ص٨٣ وما بعدها ؛ م ٨ عدد ١ ، يناير ١٩٣٤ ص ١٢٠ وما يليها ، وعدد ٢ ، ابريل ١٩٣٤ ص ٢٠٠ وما بعدها . وراجع أيضا كتاب J. Gildemeister المسمى Scriptorum arabicorum de rebus indicis loci ، بن ، ١٨٣٨ .

(١) يحكى ابن المرتضى فى « كتاب المنية والأمل » ؛ ذكر المعتزلة ، طبعة أرنولد ، ص ٣٣ والتى تليها ، نقلا عن الخياط أن بعض ملوك الهند طلب من الرشيد أن يوجه إليه رجلا من علماء المسلمين ليعرفه الإسلام ، فوجه إليه محدّثاً ، فسأله رجل من أهل الكلام عند الملك الهندى أسئلة ، فكان يجيب بالأحاديث وبآيات القرآن ، إلى أن انتهى السؤال إلى أشياء سكت فيها المحدث ، ولم يدر ما يقول ؛ فطلب الملك من الرشيد أن يرسل إليه متكلما يحتج لأصل دينه ولأصل الإسلام ، فوجه الرشيد أبا خلدة الذى يقول ابن المرتضى (ص ٣٣) إن مذهبه كان مذهب معمر فى أفعال الطبائع ، لا فى المعانى ؛ فلما قرب من الهند ، وبلغ خبره المتكلم الذى كان عند الملك — ويقول ابن المرتضى إنه كان من السمنية وإنه هو الذى حمل الملك على طلبه — خاف أن يفتضح على يديه ، ووجه إلى رسول الرشيد من يختبره فوجده متكلما ، فدس إليه سما فقتله . ويحكى ابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢ هذه الحكاية فى صورة أخرى ، ويذكر أن بطلها كان معمرا وأن الذى أرسله الرشيد ليدافع عن الإسلام أولا كان قاضيا . ويظهر من ذكر هذه الحكاية فى صورتين نزعة واضحة إلى إثبات فضل المتكلمين على المحدثين والفقهاء .

(٢) قارن فيما يتعلق بهؤلاء P.Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte,das Kitab azzumurrud des Ibn ar-Rawandī, Rom 1934, S. 44 ff. . ومما تجدر ملاحظته أن ذكر البراهمة جاء فى كتاب للقاسم بن ابراهيم ، وهو من الزيدية (انظر ما تقدم ص ٩٩) ، عنوانه : « الرد على الرافضة » (مخطوط برلين Glaser 101) . ويعتبر القاسم أن مذهب البراهمة شبيه بمذهب الرافضة فى قولهم بالأوصياء ؛ والأوصياء هم الأئمة الذين تنتقل الأمامة فيهم من الأب إلى الابن بالوصية ، وهذا عند كثير من فرق الشيعة ، خلافا للزيدية . يقول القاسم : (ص ١١٢ ظ) : « وما قالت به الرافضة فى الأوصياء من هذه المقالة فهو [قول] فرقة كافرة من أهل الهند يقال لهم البرهمية ، تزعم أنها بأمامة آدم من كل رسول وهدى مكتفية وأن من ادعى بعده نبوة أو رسالة فقد ادعى دعوى كاذبة ضالة ، وأنه أوصى بنبوته إلى شيث وأن شيثا أوصى إلى وصى من ولده ، ثم يقودون وصيته بالأوصياء إليهم ولا أدرى لعلهم يزعمون أن وصيته اليوم فيهم » . وهذا البيان لمذهب البراهمة من أنهم يعتقدون بنبوة آدم يطابق ما يحكيه =

فرقة السمنية[1] التى نكاد لا نعرف ما كانت عليه . وربما كنا نستطيع أن نجد جوابا عن المسألة التى تعنينا هنا فيما أُلِّف فى عصر الدولة الساسانية من مصنفات ؛ لأن صلة هذه الدولة بالهند ثابتة يقينية[2] ؛ ولكن ما بقى لنا من الكتب الفلسفية للفرس قبل الإسلام كأنه لا شىء ، وكل ما يفترض فى أمر هذه الكتب فهو لا يخرج عن مجال الخيال .

وإجابتنا عن المسألة التى نحن بصددها هنا ، وهى تأثير الهند فى مذهب الجزء عند الإسلاميين لا تتجاوز هذا : إنه وإن كان ينبغى ألا نرفض ، بلا بحث ، افتراض هذا التأثير معتبرين أنه مستحيل ، فإن حالة معارفنا لا تسمح لنا بأن نجيب فى أمره بقول إيجابى جازم ، وآخر ما يقال فى هذه المسألة أن الأمر غير واضح .

= سعيد الفيومى (الأمانات والاعتقادات ص ١٣٩ ، انظر بحث كراوس المشار إليه أول الهامش ص ٥٧ وما بعدها . ويقول آخرون من الإسلاميين إن البراهمة ينكرون النبوات جملة وإنهم يعتبرون العقل هو الدليل الوحيد (انظر بحث كراوس ص ٣١ ، ٤٨ وما يليهما ، ويطابق ما ذكرناه للقاسم نص آخر ورد فى رسالة له عنوانها : « الرد على الروافض من أصحاب الغلو » ، وهى فى المخطوط المتقدم الذكر قبل الرسالة الأولى مباشرة ؛ يقول القاسم (ص ١١٠ و) : « وأول من أجاز الوصية وادعى علم آدم قوم يقال لهم الإبراهيمية وجعلوا الوصية وراثة عن أب فأب ، وهم من الهند يقال لهم الابراهيمية ، وهم سادات البلاد . وزعموا أن آدم أوصى إلى شيث وشيث أوصى إلى ابنه ، وقادوا الوصية إلى أنفسهم ، وزعموا أن الوصية فيهم اليوم ، وزعموا أن كل نبي ادعى النبوة بعد شيث مدع كاذب لايخبرنا بعلم آدم ، وقالوا إن الله علم آدم الأسماء والعلم كله . فدفع كل رجل إلى وصيه العلم كاملا ، ثم ادعوا بأن العلم الذى نزل من السماء فيهم كامل وأبطلوا كل نبي بعثه الله من ولد آدم » . وقد حدد شتروتمان (R. Strothmann) فى كتابه المسمى Staatsrecht der Zaiditen ، اشتراسبورج ، ١٩١٢ ص ٤٨ ، تاريخ تأليف هذه الرسالة بأنه يقع بين عامى ٢١٩ (أو ٢٢٠) و ٢٤٦ هـ .

(١) إن أقدم نص معروف لنا فى المصادر الإسلامية ذكر فيه السمنية ، أو الشمنية ، كما يكتب كثيرا فى المخطوطات ، (فى اللغة السنسكريتية شرمنا وفى اليونانية Σαμαναῖος ، وبالصغدية شْمْنْ . قارن (R. Gauthiot - E. Benveniste, Essai de grammaire sogdienne I, Paris 1914 — 1923 S. 169 هو ما ذكره الإمام أحمد بن حنبل عن كلام جهم معهم ؛ انظر خاتمة هذا الكتاب .

(٢) لنذكر مثلا ترجمة كتاب « كليلة ودمنة » ، ومدرسة جنديسابور . أما فيما يختص بعلاقات الفرس الساسانيين بالهند فانظر كتاب اينوسترانتزيف Inostranzev المتقدم ص ٧٣ وما بعدها ، وقد جاء فى باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس ما يأتى (ص ٤) « ومنهم (الهند) تعلمت الأكاسرة والفرس سائر العلوم ، وعنهم أخذوا وبهم يقتدون ، لاسيما فى الطب والتنجيم والحساب والوهم (فن من السحر). انظر ما تقدم ص ٨٧ — ٨٨ هامش رقم ٩) والعرافة والزجر والفراسة ومنازل القمر وما أشبه ذلك . فأما الروم فإنهم أخذوا عن اليونانيين جميع الأشياء » . وفيما يتعلق بانتشار البوذية فى شرق إيران وفى العصر الإسلامى ، انظر كتاب W. Barthold, Festachrift Ignaz Goldziher, Strassburg, 1911, S. 260 ff ; Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933, S. 29 ff.

ويمكن أن نجد لهذه المسألة ناحية أخرى أيضاً . يعتبر علماء الهنديات أن القول بالدْوَيَنُكات والتْرِيَنُكات من أهم ما يتميز به مذهب الهنود فى الجزء الذى لا يتجزأ ، ويتخذون منه دليلا على أن هذا المذهب مستقل بذاته لم يتأثر بمذاهب أخرى[١] . ثم إننا نجد فى مذهب المتكلمين فى الجزء أقوالا تشبه ذلك وتشبه مذاهب أخرى للهنود شبهاً قريباً جداً ، كما بينا ذلك من قبل . واستقلال مذهب الإسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جدا . ولو أننا اعتبرنا هذا المذهب ، كما اعتبره پريتزل ، استمراراً لمذهب يونانى الأصل تطور واتخذ صورة أخرى فى القرون الأخيرة قبل الإسلام ، لوجب علينا أيضا أن نعيد النظر فى استدلال علماء الهنديات من حيث أنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير أثر أجنبى مستندين فى ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القـديم عند اليونان . على أننا لا نستطيع أن نسير فى الاستنباط إلى أبعد من ذلك ، لأن القول بمذهب متوسط بين مذهب الجزء القديم وبين مذهب الإسلاميين والهنود قول لا يعدو مرتبة الاحتمال البحت .

تكلمنا فى أثناء بحثنا باختصار عن ثلاثة مذاهب فى الجزء تنتمى إلى ثقافات ثلاث متباينة . وثَمَّ مسألة شيّقة ، ولـكنها تتجاوز حدود هذا الـكتاب ، وهى مسألة الدور الذى لعبه مذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، بقطع النظر عن أصله ، فى هذه الثقافات التى تبعد إحداها عن الأخرى كل البعد ، وهل يمكن أيضاً اعتبار أن الجزء ، من حيث هو ، واحدٌ فى هذه الثقافات الثلاث . فلنقف دون عتبة هذا البحث الجديد .

---

(١) وهـذا ما قرره ماكس ميلر من قبل (انظر The six systems of Indian Philosophy 2. Auflage, London 1903, S. 446 أما كيث (Keith, Indian Logic S. 17 f.) ، وهو يقول بإمكان تأثير اليونان فى الهنود بوجه عام ، فهو لا يعتد بهذا الدليل ؛ لأنه يذهب إلى أن القول بالدوينكا ليس قديما فى مذهب الجزء عند الهنود بل ظهر متأخرا .

ملحق

جَهْمُ والمعتزلة

أنكر جهم بن صفوان من المجبِّرة ، وقد توفى عام ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م ، القول بأن الجنة والنار تبقيان بقاء الأبد ، وهو القول الذى تؤيده الآيات الكثيرة فى القرآن ، وزعم أنهما تفنيان[(١)] . ويدلِّل جهم على ما ذهب إليه فى هذه المسألة بدليل يشبه دليلا لأبى الهذيل العلاف تمام الشبه ، وهوالذى نجده فى مقالات الإسلاميين[(٢)] وهو يتلخص فى أن لمقدورات الله ومعلوماته غاية ونهايةً ، ولأفعاله آخراً ، [ويستدل جهم بقوله تعالى : « هو الأول والآخر » على «أن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شىء معه ، كما كان أولاً لا شىء معه ؛ لأن الأول هو الذى كان ولا شىء معه ، وكذا الآخر هو الذى يبقى وحده لا شىء معه »][(٣)] .

وقد أشار نيبرج (H. S. Nyberg) فى مقاله عن المعتزلة فى دائرة المعارف الإسلامية[(٤)] إلى مسألة لم تُحَلّ بعد ، ومثارها علاقات جهم بأوائل المعتزلة . وجهم هو على الأرجح أول من جاهر بالقول بخلق القرآن[(٥)] ؛ ويحكى الإمام أحمد بن حنبل فى كتاب « الردّ على

---

(١) انظر كتاب الأمام أحمد بن حنبل : « الرد على الزنادقة والجهمية » ، وقد نشر فى مجموعة كلية الإلهيات فى استانبول م ٥ — ٦ (١٩٢٧) ص ٣٢٢ ؛ وانظر أيضا كتاب الانتصار ص ١٢ .

(٢) ص ١٣٤ س ٣ وما بعده .

(٣) المقالات ص ١٦٤ ، والانتصار ص ١٢ [المترجم] .

(٤) راجع أيضا مقال الأستاذ نيبرج فى مجلة الاستشراق الأدبية (بالألمانية) OLZ عام ١٩٢٩ ص ٤٢٦ .

(٥) انظر الرد ص٣١٥ ومواضع كثيرة ، وكتاب الانتصار ص١٢٦ ، ومقالات الإسلاميين ص٥٨٩ س ٣ ؛ وقارن أيضا قوائم أسماء من ينسب إليهم أنهم أول من نقل هذه المقالة فى الإسلام ، وهى القوائم التى ذكرها شرينر M. Schreiner فى كتابه « الكلام فى الفلسفة اليهودية ص ٣ ، ٤ ، نقلا عن كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير وكتاب طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكى . ولجهم بين أصحاب هذه المقالة مكان بارز . ويذكر فى النصين المتقدمين أن الجعد بن درهم هو أستاذ جهم . ويذكر ابن تيمية فى « رسالة الفرقان بين الحق والباطل » ، وهى التى طبعت ضمن الرسائل الكبرى بالقاهرة ، ١٣٢٣ هـ ص ١٣٧ والتى تليها وص ١٤٢ ، أن الجعد هو أول من أظهر التعطيل ؛ راجع أيضا ما كتبه شتروتمان R. Strothmann فى مجلة الإسلام الألمانية ، ١٩٢٩ ص٢٣٦ وما يليها ويقول ابن تيمية إن ما أصاب مروان بن محمد آخر =

الزنادقة والجهمية » مذهب الجهمية فى مسألة صفات الله كما يلى[١]: الله وجه كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله[٢] ، وهذا الكلام قريب جدا من قول أبى الهذيل المعروف ، وهو أن علم الله وقدرته وسائر صفات الذات هى ذاته[٣] .

والقول بخلق القرآن ونفى صفات الله هما ، بالإجمال ، أساس أصل التوحيد عند المعتزلة ؛ والخياط ، وإن كان قد حاول أن يفصل فصلا تاما بين جهم والمعتزلة ، فإنه لم يتردد فى اعتبار جهم من جملة الموحِّدين ، أما العامة وابن الراوندى ضمناً ، فإنهم يضيفون جهماً إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن[٤] .

وإذا كنا نعرف هذا القدر عن آراء جهم فنحن لا نعرف إلا قليلا جدا عن الرأى الذى اتخذه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وهما أقدم رؤساء المعتزلة والمعاصران لجهم ، فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بأصل التوحيد . ولا نجد فى هذا الباب بياناً أصلا ، لا فى كتاب مقالات الإسلاميين ولا فى كتاب الانتصار . والشهرستانى ينسب لواصل بن عطاء القول بنفى الصفات ؛ ولا جرم أن تكون قلة المعلومات فى هذه المسألة هى التى دعته إلى القول بأن هذه المقالة كانت فى أيام واصل « غير نضيجة »[٥] . وإذا كان ابن النديم[٦] قد ذكر لواصل

= خلفاء بنى أمية من الشؤم عاد عليه من انتسابه للجعد ، وإن انقراض الدولة كان بسبب هذا الجعد المعطل ؛ قارن فى هذا ابن النديم ، ص ٣٣٧ والتى تليها ، وهو يعد جعدا من الثانية ، وابن الأثير فى كتاب الكامل ، نشرة تورنبرج ، ليدن ، ١٨٥١ — ١٨٧٦ جـ ٥ ص ٣٢٤ ، ٣٢٧ . وفيما يختص بجعد انظر كتابا حديثا ألفه جبريلى F. Gabrieli بعنوان Il califato di Hisham ط . الاسكندرية ، ١٩٣٥ ص ١٧ .

(١) فيما يتعلق بمذهب جهم فى الصفات . راجع الرد لابن حنبل ص ٣٢٢ — ٣٢٤ .

(٢) والكلام عن الصفات عند جهم فى النسخة الخطية للرد فى مخطوط باريس رقم ٤٨٠٧ الرسالة الرابعة ، ص ١٧٧ ، أطول من ذلك . فينسب للجهمية أيضا مثل هذا القول فيما يختص بالسمع والبصر والعلم ؛ ولهذا شأنه ؛ لأنه تنسب لجهم مقالة أخرى فى علم الله ، وهى أنه كان يذهب إلى أنه محدث ؛ انظر كتاب الانتصار ص ١٢٦ ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٢ س ٦ ، ص ٤٩٤ س ١٠ . وقد يكون هذا القول الأخير راجعا فى أصله إلى إلزام له عما ينشأ عن مذهبه ، كما يحاول الإمام أحمد بن حنبل أن يفعل مع جهم فى هذه المسألة ، ونحن نجد ذلك فى ص ٣٢٤ من الرد . راجع ما كتبه شتروتمان فى مجلة الإسلام ، الألمانية ، ١٩٢٩ ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) راجع مثلا كتاب المقالات ص ٣٢٤ س ٥ وما بعده .

(٤) كتاب الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) كتاب الملل ص ٣١ .

(٦) نشرة هوتسما M. Th. Houtsma فى المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، عام ١٨٩٠ ص ٢٢٠ .

كتابا عنوانه : « خُطَب فى التوحيد والعدل » فإننا لا نستطيع استنباط شىء من هذا العنوان فى المسألة التى نحن بصـــددها . على أن فى كتاب الأوائل[١] لأبى هلال عبد الله ابن سهل بن سـعيد العسكرى ، المتوفى عام ٣٩٥ هـ شذرة من كلام للجاحظ[٢] تكلم فيها عن واصل ، ولا أعلم أن أحداً انتفع بمـا فيها . وتوجد لـكتاب الأوائل نسخة مخطوطة فى باريس ، تحت رقم ٥٩٨٦ ، وأرجو أن أستطيع قريباً نشر نص الجاحظ هذا (ص ١٩٥ ظ — ١٩٧ ظ) . يبيِّن أبو هلال قيمة واصل بقوله (ص ١٩٥ ظ) حكاية عن الجاحظ : « قال أبو عثمان [الجاحظ] رحمه الله : لم يُعرف فى الإسلام كتابٌ كتب على أصناف الملحدين ، وعلى طبقات الخوارج ، وعلى غالية الشيعة والمتابعين فى قول الحشوية ، قبل كتب واصل ابن عطاء ، وكل أصل نجده فى أيدى العلماء فى الكلام فى الأحكام[٣] فإنما هو منه ؛ وهو أول من قال : « الحق يُعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق[٤] ، وخبر مجتمع عليه ، وحجة عقل ، وإجمـاع من الأمة[٥] » ؛ وأول من علم الناس كيف مجئ الأخبار وصحتها[٦] وفسادها ؛ وأول من قال : الخبر خبران : خاصّ وعامّ[٧] ، فلو جاز أن يكون العام خاصا جاز

---

(١) انظر فيما يتعلق بهذا الـكتاب R. Gosche, Die Kitab al-Awail, Festgabe zur XXV. Versammlung deutsch. Philologen, Orientalisten und Schulmänner in Halle a. S. 1876, II.

(٢) يكنى صاحب هذا النص بأبى عثمان ، وهذه هى كنية الجاحظ ، وصاحب النص معتزلى كما يفهم مما يتضمنه ؛ وهذان الأمران معاً يدلان على أن صاحب النص هو الجاحظ .

(٣) قارن أصل الأسماء والأحكام عند المعتزلة .

(٤) ويمكن أن تقرأ : كتابُ ناطقٍ ، بمعنى كتاب نبى . وتستعمل كلمة ناطق بمعنى النبى عند غلاة الشيعة ، كالإسماعيلية والنصيرية وغيرهم ، ويمكن أن تقرأ أيضا : كتابٌ ناطقٌ . ولمعرفة معنى هذه العبارة ينبغى الرجوع إلى ما جاء فى القرآن : « ولدينا كتاب ينطق بالحق » (ســورة ٢٣ آية ٦٢ ، قارن سورة ٤٥ آية ٢) .

(٥) هذه المصادر الأربعة لمعرفة الحق تطابق أصول الفقه الأربعة وهى : القرآن والسنة والإجمـاع والقياس ؛ قارن فيما يتعلق بالأصول آخر ما ظهر ، وهو مقالة يوســف شاخت Joseph Schacht تحت كلمة « أصول » فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٦) انظر فيما يتعلق بكون لفظ « صحيح » اصطلاحا فنيا فى علم الحديث كتاب عز الدين أبى عبد الله محمد بن جماعة الـكنانى المسمى زوال الترح فى شرح منظومة ابن فرح ، وقد نشره ف. ريش F. Risch ، ليبتزج (رسالة) ١٨٨٥ ص ٤ من النص .

(٧) تقسيم الأحاديث إلى عام وخاص ، راجع إلى عمومها أو اختصاصها بواقعة خاصة ، ولهذا الاعتبار شأن أيضاً ولا سيما فى تفســير القرآن . انظر كتاب جولدتزيهر (I. Goldziher) عن الظاهرية ، ليبتزج ص ١٢٠ وما يليهـا ، وقارن أيضاً نشرته لـكتاب محمد بن تومرت ، الجزائر ، ١٩٠٣ ؛ المقدمة ص ٥٢ والتى تليهـا .

أن يكون الخاص عاما ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا ، والأثر خبراً[١] ، والخبر أثراً ؛ وأول من قال : النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الأخبار[٢] ، وأول من سُمى مُعتزليا (١٩٦ و) ، وذلك لمجانبته[٣] لتقصير المرجئة وغلوّ الخوارج . وكل من نُبز بشيء أنِفَ منه ، مثل الرفض والجبر : فالرافضى يسمى نفسه المشاعى [لعلها المشائع] ، والمجبر يقول [يلى ذلك كلمة غير واضحة فى الأصل] ؛ وكذلك المرجئ يسمى نفسه شاريا (؟) ، والمعتزلى راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به . . . »[٤] ولا أستطيع فى هذا المقام أن أتكلم بالتفصيل عن هذا النص الذى ذكرته ، وأكتفى بأن ألاحظ أننا

---

(١) انظر فيما يتعلق بكون لفظة « الأثر » اصطلاحا فى علم الحديث كتاب الكتانى المذكور فى هامش ٦ من الصفحة السابقة ، ص ٦ — ٧ .

(٢) معنى الخبر هنا هو الوحى المتعلق بحادثة ؛ راجع مثلا تقسيم زيد بن على ، إمام الزيدية ، للقرآن بحسب موضوعه ، فى كتابه « مجموع الفقه » الذى نشره E. Griffini بميلانو، ١٩١٩ ص ٢٧٠ . ومعنى القول بإمكان نسخ الأخبار على هذا هو أن الله يجوز أن ينسخ وحياً أنزله متعلقا بحادثة . ويذكر جلال الدين المحلى فى شرحه على جامع الجوامع لتاج الدين السبكى (انظر مخطوط برلين Wetzstein, II, 1486 ص ٨٩ و — ٨٩ ظ) ، وهو من منكرى القول بنسخ الأخبار ، رأيا يقضى بأنه لا يجوز أن تنسخ إلا الأخبار المتعلقة بالأمور المستقبلة ؛ ولكنه يذكر إلى جانب هذا الرأى الرأى الآخر الذى يخالفه ، وهو أن نسخ الأخبار المتعلقة بالحوادث الماضية جائز . والمعتزلة بإنكارهم جواز نسخ الأخبار زادوا فى شقة الخلاف بين مذهبهم ومذهب الشيعة فى القول بالبداء . انظر فيما يتعلق بالبداء مقال جولدتزيهر فى دائرة المعارف الإسلامية . وراجع أيضاً مقالات الإسلاميين ص ٣٩ س ٤ ، ٢٢١ س ١ ، ٤٧٩ س ١ ، ٤٩١ س ١٢ ، وكتاب الانتصار ص ١٢٧ والصفحات التالية . ويحكى الشهرستانى فى الملل ص ١١٠ أن المختار إنما صار إلى القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال ، فإن وافق حدوث الأحوال قوله جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم : (انظر أيضاً كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٥ وما يليها) وأنه كان لا يفرق بين النسخ والبداء ؛ قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار . وقدحاول ابن الراوندى أن يبين أنه ليس بين قول الشيعة بالبداء وقول المعتزلة فى النسخ إلا فرق فى الاسم دون المسمى . والخياط ينكر هذا مستنداً إلى أن الشيعة (الرافضة) تقول بالبداء فى الأخبار ، وليس القول بالنسخ فى الأمر والنهى من القول بالبداء فى الأخبار فى شىء . ويذكر الأشعرى فى المقالات (ص ٤٧٨ س ١٢) اختلاف الآراء فى نسخ الأخبار ، ويقول (ص ٤٧٩) أن الروافض قد غلت فى ذلك حتى زعمت أن الله سبحانه يخبر بالشىء ثم يبدو له فيه — تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .

(٣) قارن تعريفاً كهذا للاعتزال فى شعر بشر بن المعتمر الذى ذكره ابن المرتضى (كتاب ذكر المعتزلة ، ص ٣٠) . وفيما يتعلق باسم معتزلى انظر C. A. Nallino, RSO VII 1916 — 1918, S. 447 ff., vgl. M. Hamidullah, ZDMG. 1935, S, 69 ff.

(٤) أهم ما تكلم عنه الجاحظ بعد هذا هو حياة واصل وشخصيته ؛ وهو يقول إنه جالس ابن الحنفية وسمع منه (ص ١٩٦ و) ، ويذكر ابن المرتضى (المعتزلة ص ١٠ — ١١) أخبارا عن اتصال واصل بابن الحنفية وهو مستحيل من الوجهة التاريخية .

فى هذا البيان الوافى للآراء الجديدة التى قال بها واصل لا نجد ذكراً لآراء تتعلق بأصل التوحيد[١] .

أما عن العلاقة بين جهم و بين أوائل المعتزلة ، فيقول الإمام أحمد بن حنبل فى الرد ص ٣١٥ : « واتبعه (الكلام السابق عن مذهب الجهم فى ذات الله) على قوله رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ... » ؛ وقد يجوز أن تكون كلمة أبى حنيفة[٢] وضعت بدلا من كلمة أبى حذيفة (وهى كنية واصل بن عطاء) . على أنه ينسب لأبى حنيفة ، فى أثناء نقد مذهبه[٣] على الأرجح ، آراء تخالف مذهب الجمهور فى المسألة الاعتقادية التى نحن بصددها هنا[٤] .

جاء فى كتاب الأوائل (ص ١٩٢ و) : « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول : إنه مخلوق ؛ وسئل عنه أبو حنيفة[٥] فقال : إنه مخلوق ؛ لأن من قال : والقرآن لا أفعل كذا ، فقد حلف بغير الله[٦] وكل ماهو

---

(١) انظر أيضا فيما يتعلق بواصل كتاب البيان والتبيين جـ ١ ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) وكذلك أيضا فى مخطوط باريس للرد ص ٧٧ و نجد كلمة « أبى حنيفة » .

(٣) قارن فى هذا I. Goldziher. Die Zahiriten S. 14 ff. und Beitrage zur Literatur--geschichte der Schīa und der sunnitischen Polemik, Wien 1874 S. 64 ff.

(٤) ولنذكر من الأقوال الكلامية التى تنسب لأبى حنيفة عند مؤلفين آخرين القول بأن لله ماهية . يقول الشهرستانى فى الملل ص ٦٣ إن ضرار بن عمرو وحفصا الفرد أثبتا لله ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالا إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة ، وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ، ونحن نعلمه بدليل وخبر. وفى باريس مخطوط للأمامية (رقم ١٢٥٢) ، وهومجهول العنوان والمؤلف ، جاء فيه إنكار القول بماهية (ماية كما فى المخطوط) ونسبة هذا القول إلى ضرار وإلى أبى حنيفة أيضا (انظر ص ٢٠ ب — ٢١ و) . وقد أراد ابن الراوندى أن يشنع على المعتزلة بأن قال إن ضراراً وحفصا ، وهو يعدهما من المعتزلة ، يقولان بالماهية ، وإن ممن كان يقول بها أيضا ثمامة وحسيناً النجار وسفيان بن سختان وبرغوثاً ، والخياط يقول إن إضافة القول بالماهية إلى ثمامة كذب وباطل ، أما الباقون الذين ذكرهم ابن الراوندى فليسوا من المعتزلة فى نظر الخياط (الانتصار ص ١٣٣ والصفحة التالية) . وفيما يتعلق بحكايات الشيعة عن أبى حنيفة انظر D. M. Donaldson, The Shīite religion ط. لندن ، ١٩٣٣ ص ١٣٢ وما يليها .

(٥) فيما يتعلق بما يكون أحيانا من اختلاف فى الرأى بين أبى يوسف وأستاذه أبى حنيفة انظر I. Goldziher, mohammedanische Studien II, S. 77. . وقد خصص أبو ليث السمرقندى الحنفى الجزء الأكبر من كتابه المسمى مختلف الرواية (مخطوط باريس رقم ١/٨٢٥) لبيان الاختلافات التى وقعت فى الرأى بين أبى حنيفة وبين تلميذيه أبى يوسف ومحمد الشيبانى .

(٦) نجد فى كتب الفقه دائما بحث مسألة اليمين : بأى شىء يجب أن يقسم الإنسان ليكون قسمه صحيحاً ؟ فيبحث مثلا : هل يجوز أن يقسم الإنسان بعد الله باسم من أسمائه ؟ يجيب عبد القادر الشيبانى =

=الحنبلى المذهب (انظر نيل المآرب بشرح دليل الطالب ، ١٢٨٨ هـ ص ١٣٢)،وأبو إسحاق الشيرازى الشافعى المذهب (انظر كتاب التنبيه فى الفقه طبعة جوينبل A. W. T. Juynboll ،ليدن١٨٧٩ ص٢٣٩) وأبو حامد الغزالى فى الوجيز (مخطوط باريس ، ٩٨٥ ص ٢٥٧ و) ومحيي الدين بن شريف النووى فى منهاج الطالبين ، بتافيا ١٨٨٢ — ١٨٨٤ جـ ٣ ص ٣٢٧ ، وأبو البركات عبد الله النسفى فى الكافى . (مخطوط باريس ، ٨٩٠ ص ٤٦٦ و) والحدادى فى شرحه على المختصر للقدورى (مخطوط باريس رقم ٨٣٥ ص ٢٤٨ و) وأبو القاسم نجم الدين جعفر بن محمد الحلى الاثنا عشرى (انظر كتاب شرائع الإسلام، طبعة كلكتا ١٢٥٥ هـ ص ٣٧٩ والتى تليها) فى هذه المسألة بأن القسم باسم من الأسماء التى لا يسمى بها غير الله تعالى كالله والرحمن فهو يمين ، وما يسمى به غير الله تعالى كالحكيم والعليم والقادر ، فإن أراد يميناً فهو يمين ، وإن لم يرد به يمينا لم يكن يميناً . أما الحلف « بالشيء » أو « بالموجود » فليس بيمين عند الغزالى ، وإن أراد بهاتين الكلمتين الإله سبحانه . وكذلك كل مالا تعظيم فيه . أما صحة الحلف بصفة من صفات الله فهوعند أبى يحيى زكريا الأنصارى الشافعى (انظر كتاب تحفة الطلاب فى شرح تنقيح اللباب ، مخطوط باريس رقم ١٠٣٨ ص ١٦٦ و) وعند أبى الحسين أحمد بن محمد القدورى الحنفى (انظر المختصر مخطوط باريس رقم ٨٢٧ ص ١٣٢ ظ — ١٣٣ و) يتوقف على ما إذا كانت الصفة صفة ذات أو صفة فعل ، فالحلف بصفات الذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال يمين ، والحلف بصفات الفعل كالرحمة والسخط ، والرضا والغضب ليس بيمين . وأبوالبركات النسفى (انظر كتاب الكافى مخطوط باريس رقم٨٩٠ ص٤٦٦ و — ظ) ينسب التمييز بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل إلى أحناف العراق أيضا ، ويقول إنهم يقصدون بهذا الفرق الإشارة إلى مذهبهم أن صفات الفعل غير الله ، والمذهب عندنا أن صفات الله هى لاهو ولا غيره (انظر فيما يتعلق بهذا التعريف للصفات ما تقدم ص١٧ والصفحات التالية) ، وكلها قديمة ، فلا يستقيم الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، والأصح ما قلنا وهو اختيار مشايخ ما وراء النهر ، لأن الأيمان مبنية على العرف ، فما تعارف الناس الحلف به يكون يميناً وما لا فلا . ونجد أيضاً فى الكتاب المسمى مجموع الفقه المنسوب لزيد بن على إمام الزيدية (ص ١١٤) الرأى القائل بأن الكفارة إنما تلزم عن الحنث فى القسم بصفة الذات لا القسم بصفة الفعل . ويتكلم أبو ليث السمرقندى فى « مختلف الرواية ، مخطوط باريس رقم ٨٢٥ ص ١٧٢ ظ ، ١٧٤ ظ عن الخلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد الشيبانى فى صحة بعض صيغ القسم . ويتكلم عن ذلك أيضاً النسفى : نفس المصدر ص ٤٦٧ ظ والحدادى فى شرح المختصر للقدورى ص ٢٤٨ ظ — ٢٤٩ و؛ فمثلا قولك : « وحق الله » جائز عند أبى يوسف ، لأن الحق صفة من صفات الله ، وهو غير جائز عند أبى حنيفة والشيبانى لأن كلمة « حق » قد تدل أيضاً على طاعة الله . ويتكلم الإمام محمد بن إدريس الشافعى فى كتاب الأم ، ط بولاق ١٣٢٥ جـ ٧ ص ٥٦ ، والشيرازى الشافعى المذهب فى « التنبيه فى الفقه » ص ٢٣٩ والتى تليها فى كلامهما عن صيغ القسم عن المعنيين اللذين تدل عليهما كلمة حق . وكذلك قولك : « ووجه الله » يمين عند أبى يوسف ، لأن الوجه يذكر بمعنى الذات . قال الله تعالى « ويبقى وجه ربك » ، وهو ليس بيمين عند أبى حنيفة لأن الوجه يراد به ذات الله ويراد به ثوابه (فعل ذلك لابتغاء وجه الله) . ويبحث الحنفية (كما نجد فى شرح الحدادى على المختصر للقدورى ص ٢٤٨ ظ وفى الكافى للنسفى ص ٤٦٧ و — ظ) وكذلك الشافعية (انظر التنبيه فى الفقه للشيرازى ص ٢٣٩ والتى تليها ، والوجيز للغزالى مخطوط باريس ٩٨٥ ص ٢٥٧ و ، وقارن ما جاء فى كتاب الأم للشافعى جـ ٧ ص ٥٦ من الكلام عن قول المقسم : « وقدرة الله » فى صحة قول القائل : وعلم الله وقدرة الله ، لأن العلم والقدرة يدلان على علم الله وقدرته وكذلك على المعلوم والمقدور أيضا . وينسب النسفى إلى أحناف العراق القول بعدم صحة قول المقسم : و « علم الله » استنادا إلى هذا التمييز بين المعنيين اللذين تدل عليهما كلمة قدرة وعلم ؛ أما هو فإنه يعتبر هذا القسم غير صحيح ، لأنه غير متعارف . أما رأى الشيعة الإثنا عشرية فهو ، كما يحكى الحلى فى كتاب شرائع الإسلام ص ٣٨٠ ، أن قول القائل : « وقدرة الله » و « علم الله » لا يكون صحيحا إلا إذا قصد كون الله قادرا وعالما ؛ أما إذا =

غير الله فهو مخلوق[١] ، فأخرجها من طريقته فى الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه[٢] » .

و بمناسبة ما يذكره الإمام أحمد بن حنبل ينبغى الإشارة إلى ما فعله بشر بن المعتمر . من التفرقة بين الجهم و بين عمرو بن عبيد . وقد لا تكون هذه التفرقة مجرد اتفاق ، بل ربما تكون فيها إشارة إلى وقائع تاريخية ؛ و إن بشراً[٣] ليباعد فى أبيات له مابين الجهم ، رئيس

= كان المقصور فى القسم بهذه الصيغ راجعاً إلى المعانى الموجبة للحال فالقسم غير صحيح ؛ وربما يكون فى هذا إشارة إلى القول بالحال الوارد كثيرا فى أبحاث المتكلمين انظر ما كتبه هورتن M. Horten فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان M. Horten, ZDMG, 1909, S. 303 ff. .

ويقول الحلى فى « شرائع الإسلام » ، ص ٣٨٠ إن القسم بالقرآن غير جائز عند الاثنا عشرية ، راجع أيضا كتاب «تهذيب الأحكام» لأبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى ط. ١٣١٧ هـ ص ٢٧٠ والتى تليها ، حيث يذكر الرأى القائل بأنه يجوز أن يسمح لأهل الكتاب أحيانا بأن يقسموا بكتبهم المقدسة ، وذلك استنادا إلى بعض أحاديث متعارضة فيما بينها . أما المسلمون فيجب ألا يحلفوا إلا بالله . أما عن أهل السنة فيقول عبد الوهاب الشعرانى فى كتاب الميزان ط . مصر ، ١٢٧٩ هـ ، جـ ٢ ص ١٤٥) إن جميع الأئمة فى المذاهب الأربعة ، متفقون على أن القسمة بالقرآن أو بالمصحف جائز . ولعل مايقوله الشعرانى غير صحيح ؛ فالنسفى ، وهو حنفى (الكافى ص٤٦٧ ظ) ، والقدورى (المختصر ص١٣٣ و) ، وهو حنفى أيضا ، لايجوزان الحلف بالقرآن . وعبد القادر الشيبانى من الحنابلة (نيل المآرب ص ١٣٢) يقول بمبدأ عام وهو أنه لا يجوز الحلف بمخلوق ، والقسم عنده صحيح بالقرآن . وكذلك القسم بسورة أو آية منه ، والقسم بالتوراة والإنجيل وغيرها من الكتب المنزلة . وكذلك أبو إسحاق الشيرازى من الشافعية (التنبيه ص ٢٣٩) يجوز القسم بالقرآن .

أما فيما يتعلق بمذهب المالكية فى هذه المسألة التى تناولناها فراجع ترجمة جويدى (I. Guidi) وسنتلانا (D. Santillana) لكتاب المختصر لخليل بن إسحاق ، ميلانو ١٩١٩ ، جـ ٢ ص٦٥٤ ، وراجع الموطأ . لمالك بن أنس ، ط . تونس ، ١٢٨٠ هـ ص ١٧٨ ؛ أما فيما يتعلق بالأحاديث التى نهى فيها عن القسم بغير الله فانظر A. J. Wensinck, A Handlook of early Muhammadan tradition, Leiden, 1927, S. 178 ، تحت عنوان oath ؛ وفيما يتعلق بالقسم بالقرآن قارن أيضا Goldziher, Muhammedanische Studien. II, S. 255. .

ولا نستطيع فى هذا المقام استقصاء البحث فى المسائل الفقهية التى عرضنا لها ، وقد أردت أن أبين بما ذكرت من معلومات مبلغ التأثير العظيم الذى أحدثته مباحث المتكلمين فى الصفات الإلهية وفى مسألة خلق القرآن وفى تأويل القرآن بما يتفق مع هذه المباحث ، فى مذاهب الفقهاء فى هذه المسألة . ومن الواضح أن الآراء المنسوبة لأبى حنيفة فى نص كتاب الأوائل الذى ذكرناه ترجع إلى وجهة النظر الحنفية فى هذه المسألة الفقهية .

(١) اتهم البخارى المحدث المشهور وكذلك داود بن على مؤسس المذهب الظاهرى بالقول بخلق القرآن . ويقال إن الإمام أحمد بن حنبل أبى أن يقابل داود لهذا السبب . انظر فيما يتعلق بالبخارى ما كتبه L. Krehl فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG. م ٤ ، ١٨٥٠ ص ٦ ، وفيما يتعلق بداود كتاب جولدتزيهر عن الظاهرية ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) يلى ذلك فى كتاب الأوائل مباشرة قول غريب ، وهو أن جهم بن صفوان أول من زعم أن الله لم يزل متكلما . قارن ما ذكره ابن حنبل ، مناقضا لهذا ، من أن الجهم أنكر أن يكون الله متكلما ؛ انظر الرد ص ٣١٥ ومواضع أخرى . (٣) كتاب الانتصار ص ١٣٤ .

الجهمية ، و بين عمرو بن عبيد وأصحابه المعتزلة أكبر المباعدة .

وتظهر لنا فيما حكاه ابن المرتضى من أخبار عن العلاقات القديمة بين الجهم والمعتزلة ، نزعةٌ واضحة من نزعات هؤلاء . يحكى ابن المرتضى أن مناظرة قامت بين حفص بن سالم ، وهو الداعى الذى أرسله واصل إلى خراسان ، و بين الجهم فى مسجد ترمذ ، وأن حفصاً ظهر عليه ، فرجع الجهم إلى قول أهل الحق ؛ فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قوله الباطل[1] . ويحدثنا ابن المرتضى[2] أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدِّثنا عن معبودك ، هل عرفته بأيها ؟ قال : لا ، قالوا : فهو إذن مجهول ؛ فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجها سادسا للمعرفة ، هوالدليل[3] الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت ، و بين العاقل والمجنون ؛ فلما قال ذلك جهم للسمنية قالوا : ليس هذا من كلامك ، فأخبرهم ، فخرجوا إلى واصل وكلموه ، وأجابوه إلى الإسلام .

ونجد لهذه القصة ، التى يمكن أن نجعل لها شأنا هاما فى نشاط الجهم بعد ذلك صورةً أقدم عند ابن حنبل[4] ؛ فهو يحدثنا أن الجهم وأناسا من السمنية تكلموا بعد أن اتفقو على أنه ، إنْ ظهرت حجتُهم عليه دخل فى دينهم ، وإنْ ظهرت حجته عليهم دخلوا فى دينه ؛ قال له السمنية : ألست تزعم أن لك إلٰها ؟ فقال الجهم : نعم ؛ فقالوا له : فهل رَأَيْتَ إلٰهك ؟ قال : لا ؛ قالوا : فهل [سمعتَ] كلامه ؟ قال : لا ؛ قالوا : فشممت له رائحة ؟ قال : لا ؛ قالوا : فوجدت له حِسًّا ؟ قال: لا ، قالوا : فوجدتَ له مجسا ؟ قال: لا ، قالوا : فمايدريك أنه إلٰه ؟ فتحير الجهم ، ولم يدْرِ ما يقول أربعين يوما ، ثم استدرك الحجة الآتية : فسأل السمنى : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ قال : نعم ؛ قال : فهل رَأَيْتَ روحَك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا ؛ فوجدت له حسا أو مجسا ؟ قال : لا ؛ [قال الجهم] : فكذلك الله لا يُرى له وجه ، ولا يُسمع له صوت ، ولا يُشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون

(١) ذكر المعتزلة ص ١٩ . (٢) ذكر المعتزلة ص ٢١ .

(٣) قارن ما جاء فى كتاب الأوائل منسوبا لواصل من القول بحجة العقل باعتبارها مصدرا للمعرفة ؛ وانظر ما تقدم ص١٢٦

(٤) الرد ص ٣١٤ .

مكان . و يقول ابن حنبل إن الجهم بنى على هذا كلامه فى ذات الله . وقد تكون حكاية[1] ابن المرتضى لهذه القصة وما حكاه من المناظرة بين الجهم و بين داعية واصل ذكرى باقية لعلاقات قديمة بين الجهمية والمعتزلة . وعندنا من الأسباب مايبرر لنا أن نقول إن المعتزلة ، فى علاقاتهم مع الجهمية ، لم يكونوا يعطونهم فقط ، بل كانوا يأخذون منهم أيضا ؛ لكن المصادر التى بين أيدينا لا تكفى فى الوصول إلى استنتاجات أدق .

(١) ويمكن أن نستنبط من الأمثلة التى تحكى عن واصل لبيان وظيفة الدليل أن قصة ابن المرتضى ربما ترجع فى أصلها إلى حكاية قريبة من حكاية ابن حنبل (انظر ما تقدم ص ١٢٩) ؛ وهذه الأمثلة تتعلق بأفعال الروح .

* * *

هنا ينتهى كتاب الدكتور پينيس ، وقد أشار فى أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث فى الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين للعلامة الألمانى المرحوم أوتو پريتزل ؛ وقد رأيت إكمالا للنفع أن ألحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ پريتزل ؛ وهكذا يكون بين يدى القارىء أحدث ما كتبه المستشرقون فى الموضوع (المترجم)

مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين

فى الإســـــلام

بحث فى مسألة العلاقات بين علم الـكلام الأول عند أهل الإسلام

وبين الفلسفة اليونانية

كتبه المستشرق الألمــانى المرحوم أوتو پريتزل Otto Pretzl

الأستاذ بجامعة ميونيخ والمتوفى فى الحرب العالمية القريبة

فى

مجلة الإسلام Der Islam الألمانية

المجلد التاسع عشر ، ١٩٣١ ، من ص ١١٧ — ١٣٠

إن أكبر المراجع التى كان يُعْتَمَدُ عليهــا حتى الآن فى بيان الآراء الفلسفية لمتكلمى الإسلام الأولين هى مراجع تاريخ العقائد لابن حزم والشهرستانى والأيجى أوحتى من جاء بعدهم. وكل هؤلاء المؤلفين كانت لهم خبرة كبيرة بالفلسفة اليونانية ، على تفاوت فيما بينهم ؛ كما أنهم كلهم ينتمون إلى عصور كان علم العقائد الإسلامية فيها قد تمثّل الآراء الأرسطيّة فى صورة دينية فلسفية ، وجعلها جزءاً من نفسه ، بحيث أن محتوى هذا العلم نفسه لا يمكن تَصَوُّرُه مقطوعَ العلاقة بفلسفة اليونان ، سواء ظهرت هذه العلاقة فى صورة القبول والاستعارة للآراء الفلسفية ، أو فى صورة الإنكار والرفض لها . أما إن هذه العــلاقة بين الفلسفة وبين علم الـكلام فى العصر المتأخر كانت موجودة فهو ما لا يمكن إنكاره . أما ما يُقال عن وجودها فى العصور الأولى لعلم الـكلام ، فإنه يرجع إلى أن آراء المتـكلمين الأوّلين كانت ، حتى الآن ، لا سبيل إلى جمعها ومعرفتها إلا من مصنّفات المتـكلمين المتأخرين ؛ وبهذا كان مصير تلك الطائفة الأولى من متكلمى الإسلام هو من وجه مّا مصير فلاسفة اليونان الذين جاءوا قبل سقراط ؛ لأن الحـكم على هؤلاء الفلاســفة أيضاً كان ، حتى العصر الأخير ، غير ميسور إلا بالاعتماد على مراجع تتحرك فى اتجاه طريقة التفـكير الأرسطية ، على تفاوت فيما بينهــا .

ولكن ظهور كتاب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين » [لأبي الحسن الأشعري] ، وهو الذي نشره هـ . ريتر H. Ritter [١] ، قد وضع المشتغلين بالدراسات الإسلامية أمام واجب جديد ، هو إعادة النظر في أبحاثهم في كثير من النقط [٢] . وكان الكتابان اللذان ظهرا قبل كتاب الأشعري ، وهما : « كتاب الفَرْق بين الفِرَق » [٣] ، لعبد القاهر البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ و « كتاب الانتصار » [٤] ، لأبي الحسين عبدالرحيم الخيّاط ، رغم ما لهما من قيمة كبيرة في إكمال كتاب الأشعري ، أقلَّ نفعا من هذا الكتاب في معرفة آراء المتكلمين الأوّلين ؛ وذلك لما ينزعان إليه من الدفاع عن آراء صاحبيهما ومن المهاجمة لآراء الخصوم . أما الأشعري فإنه ، وإن كان يصرِّح [٥] بانتسابه « لأصحاب الحديث وأهل السنة » ، يتوقف في الغالب عن الحكم على ما يذكره من الآراء ، ويقول إن الإسلام شامل لجميع الفِرَق رغم تباينها [٦] .

يبتدئ الأشعري الجزء الثاني من « مقالاته » ببيان مختلف الآراء في الجسم ، والجزء الذي لا يتجزأ ، والجوهر ، والعرض ، والإنسان ونحو ذلك ؛ وهذا أول بيان معروف لنا ، تُعْرَض فيه المفهوماتُ الفلسفية الكبرى عرضا منظَّما على طريقةٍ . فنحن نستطيع أن نعرف من ذكر الأشعري لبعض أسماء الكتب أن المتكلمين الأولين كتبوا أبحاثا مفردة عرضوا فيها مسائل مما تبحثه الفلسفة ، وأن النظّام مثلا ألّف كتابا في « الجزء » الذي لا يتجزأ [٧] . أما العرْض المنهجي المنظّم لجملة آراء المتكلمين فغير موجود ، فيما نعلم ؛ والأرجح أن الأشعري لم يكن له سلفٌ في البحث يعتمد عليه ويواصل عمله . فعلى حين أنه في عرضه للمسائل

---

(١) هو الجزء الأول من السلسلة التي ينشرها ريتر في استانبول بعنوان « المكتبة الإسلامية » Bibliotheca islamica ؛ وقد ظهر عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ .

(٢) راجع مقال هـ . س . نيبرج H. S. Nyberg عن كتاب « الرد على الزنديق اللعين » وذلك بعنوان : Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus ، في المجلة الأدبية للمستشرقين Orientalistische Literaturzeitung ، المجلد ٣٢ قسم ٦ عام ١٩٢٩ ؛ وراجع أيضا بحث هـ . هـ . شيدر H. H. Schaeder بعنوان : Der Orient und das griechische Erbe أي « الشرق والميراث اليوناني » في مجموعة Die Antike مجلد ٤ (١٩٢٨) ، ص ٢٦١ .

(٣) نشره محمد بدر بالقاهرة عام ١٩١٠ . (٤) نشره نيبرج بالقاهرة عام ١٩٢٥ .

(٥) راجع كتاب المقالات ص ٢٩٧ س ٧ ، ٨ . (٦) نفس المصدر ص ٢ س ٢ .

(٧) المقالات ص ٣١٦ س ١ .

الكلامية ينظم الأفكار والآراء بعض التنظيم — و إن كان يعرض فى ذلك أحياناً تكرارٌ لاضرورة له ، وترتيب لم يُسْعِدْهُ فيه التوفيق — فإنه فى عرضه المنهجى للآراء الفلسفية تعوزه القيادة المتمكنة من نفسها إعوازاً واضحاً جدا ؛ فالتكرار هنا أكثر ، وعناوين الفصول لا تتفق فى كثير من الأحيان مع ما تعالجه ؛ كما نجد ذلك مثلا لو قارنا العنوان بالموضوع فى ص ٣٠٤ س ٩[١] ؛ وفى الفصل الذى عنوانه : واختلفوا هل يجوز . . . ص ٣١٣ — ٣١٤ ، لا تتفق مع العنوان إلا ثلاثةُ أسطر ، والستة أسطر التالية هى مواصلة للكلام فى شىء قد تقدم من قبل . وهو فى القسم الأول من ص ٣٠١ وما بعدها يذكر إلى جانب تعريف الجسم مختلف الآراء فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهذا ما يكرِّره و يوسِّعه فى الجملة فى ص ٣١٤ وما يليها ؛ وهو فى القسم الذى تكلم فيه عن الأجسام فى ص ٣٠١ لا يزيد كثيراً عما يكرره فى كلامه عن الإنسان فى ص ٣٢٩ وما بعدها ، حتى إنه ليبدو كأنما كان الكلام عن الجسد الإنسانى مقدمة لكلامه عن الجسم بوجه عام . وهذه الوجوه من النقص فى التأليف تظهر فى كل كتابه ؛ ولكن ظهورها بكثرة فى بيانه للآراء الفلسفية يدل ، فيما أرى ، على أنه فى ذلك كان يسلك طريقا لم يطرقها أحدٌ قبله .

على أن جمع الأشعرى لمختلف الآراء الفلسفيه لا يزيدنا من حيث الموضوع كثيراً بالنسبة لما نعرفه من المراجع المعروفة لنا حتى الآن ؛ لكنه يكفى لإلقاء نور جديد على العلاقة بين متكلمى الأسلام الأولين و بين الفلسفة اليونانية ؛ وهذا ما سنحاول بيانه فيما يلى بالنسبة لمشكلة الجزء الذى لا يتجزأ بين المسلمين .

يمكن تقسيم الآراء المختلفة فى الأجسام ، وهى الآراء التى لم يسعد الأشعرى فى ترتيبها التوفيقُ التام ، إلى سبع طوائف :

١ — الجسم جوهر ، وهو يحتمل الأعراض ؛ والجوهر والجسم مفهومان متكافئان فى المعنى ، وهذا هو رأى الصالحى (ص ٣٠١) وجماعة من الروافض (ص ٦٠ س ٣) .

٢ — و يرى بعض البغداديين ، مثل عيسى الصوفى فى ظنّ الأشعرى (ص ٣٠٢ س ٤) ؛ وكذلك الأسكافى (٣٠٢/٩) ، والجُبّائى (٣٠٣/٨) ، وجماعة من الروافض أن ماهية

---

(١) الخلاف هنا غير واضح (المترجم) .

الجسم هى فى اجتماع الأجزاء التى لا تتجزأ وتأليفها ؛ وهـذه الأجزاء هى اثنان على الأقل ؛ أو هى اثنان فقط ، كما عند أبى بشر صالح بن أبى صالح (٣٠٢/١٠) .

٣ — وعند أبى الهذيل الجسم ما له يمين وشمال ، وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ؛ وجزآن لا يتجزآن يتألّف منهما الطولُ ، وآخران يؤلِّفان العرض ، وآخران يؤلفان العمق (٣٠٢/١٦) .

٤ — وكثير من المتكلمين يُعَرِّفون الجسم بأنه الطويل العريض العميق ؛ ولـكن آراءهم تختلف فى التفاصيل :

(ا) فعند معمَّر يتألف الطول والعرض كلٌّ منهما من جزءين لا يتجزآن ؛ والعمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء أخرى (٣٠٣/٩) .

(ب) وعند هشام بن عمرو الفُوَطى يتألف الجسم من ستة أركان ، كل منهـا ستة أجزاء ، فالذى جعله أبو الهذيل جزءاً جعـله هشام ركنا ، بحيث يكون أقل الأجسام ستة وثلاثين جزءاً (٣٠٤/١) .

٥ — وعند هشام بن الحـكم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ؛ غير أن التعريف المذكور فى ص ٣٠٤ / ١١ مضلِّل وغير كامل ، ويجب إكماله من ص ٥٩ / ١٢ . والجسم والموجود والشىء هى عند هشام معانٍ متكافئه ، بحيث أن الله عنده جسم ، لأنه شىء موجود ، وبحيث أن الأعراض أجسام . والنظّام يقول بمـا يشبه ذلك (ص ٣٠٤/١٣ ، ٣٥٨ ، ٣٤٧ ، ٤٠٤) .

٦ — وعند عباد بن سليمان يتألف الجسم من جوهر وأعراض لا تنفك منه ؛ والجسم مكان (٣٠٤/١٦) .

٧ — وعند ضرار بن عمرو أن الجسم مؤلَّف من أعراض مجتمعة ، وهذه الأعراض المجتمعة هى الجسم الذى يحتمل الأعراض إذا دخلت عليه (٣٠٥/٦)[1] ؛ وحفص الفرد والحسين النجار هما من أصحاب هذا الرأى ، كما يؤخذ من كلام الأشعرى فى ٣١٧ / ١٣ .

ويمكن تقسيم آراء هؤلاء المتكلمين المذكورين فيما يتعلق بالأجزاء التى لا تتجزأ وباحتمالها للأعراض إلى ثلاث طوائف :

---

(١) هنا يقترح ريتر لهذا النص قراءة غير وجيهة (المترجم) .

١ — عند الصالحى أن الجزء الذى لا يتجزأ جسم ، وهو يحتمل الأعراض (٥/٣٠١) ؛ فنظريته فى الجزء الذى لا ينقسم هى نظرية فى القول بالأجسام الصغيرة (Korpuskulartheorie)[١] .

٢ — كل الآخرين ينكرون أن يكون للجزء الذى لا ينقسم مساحة ، فهم يمثلون فيما يتعلق بالجوهر الفرد نظرية النقط الرياضية ؛ أما من حيث التفاصيل :

فإن أبا الهذيل يرى أن الله يقدر على أن يفرّق الجسم ويبطل كل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وليس للجزء حجم ولا مساحة ، لكنه يقبل المجامعة والمفارقة لغيره ؛ وهو يوصف بالحركة والسكون وبالأكوان[٢] ، وبجواز الانفراد ومماسة ستة أمثاله . وهو يمكن بقدرة الله أن يُرَى ويُدْرَك ؛ ولكن لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والعلم والقدرة والعلم ، فهذه لا تجوز إلا على الأجسام (١٠/٣٠٧ ، ١١/٣١١ ، ١٢/٣١٤).

والجبائى يقول إن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بجسم ، ولا مساحة له ولا حجم ؛ ويجوز عليه عند الجبائى الحركة والسكون والألوان والأكوان والمماسّة والطعم والرائحة ، ولا يجوز عليه الطول والتأليف والعلم والقدرة والحياة (١٠/٣٠٧ ، ٣/٣١٢ ، ٧/٣١٥) .

والفُوَطى يقول إن الجزء الذى لا ينقسم ليس جسما فلا تجوز عليه المماسّة ، بل إن محتمل الأعراض هو الركن المؤلَّف من ستة أجزاء (٣/٣٠٤ ، ٥/٣١١ ، ١٤/٣١٥) .

ومعمرٌ يشبه أبا الهذيل فى قوله إن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بجسم لكنه يقول إن الأجزاء توجد أعراضَها ، بحيث إن كل جزء يفعل فى نفسه ما يحل فيه من الأعراض (٩/٣٠٣ ، ١٠/٣٠٧) .

---

(١) راجع ملاحظة پينس على هذا فيما تقدم من كتابه ص ٦ (المترجم) .

(٢) لفظ السكون عند الأشعرى يوجد على معنيين : على معنى مصدر كان فهو بمعنى الوجود والحدوث وعلى معنى الوضع فى المكان كالسكون يمنة أو السكون يسرة (٢/٢٣٧ — ٣) والسكون بمعنى عرض فى الجزء الذى لايتجزأ لايمكن أن يكون له إلا هذا المعنى الثانى ، وهو يوازى لفظ τροπή (= الدوران أو الانقلاب) عند أصحاب الذرة من اليونان ولفظ θέσις (= الوضع) عند أرسطو ، راجع كتاب ديلز H. Diels عن أقوال الفلاسفة الذين قبل سقراط (34 A 6) وكتاب ما بعد الطبيعة (A 4, 985 b 15) [هذا والمعنيان مرتبطان لأن السكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه تسمى عند المتكلمين الأكوان الأربعة ، أما موازاة السكون للفظين اليونانيين فهى غير دقيقة — المترجم] .

تتفق هذه الآراء المتقدمة فى أنهـا لا تعترف اعترافا صريحاً بإمكان وجود الجزء الذى لا يتجزأ فعلا .

٣ — وإلى جانب هـــذا نجد رأيين آخرين يكوّنان المجموعة الثالثة ، وهما يُنكران بصراحة انفراد الجزء الذى لا يتجزأ ، ويعتبرانه شيئا معلوما فقط (٣١٦/١٥) وهما :

رأى عبّاد بن سليمان : وهو أن الجزء شىء لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا هو بذى جهات ولا ممـا يشغل الأماكن ، ولا يجوز عليه أن ينفرد (٣١٦/١) .

ورأى لشخص لم يسـمّه النظام (٣١٦/١٣) فيما نقل الأشعرى من كتابه ، وهو « أن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ولا يقوم بشىء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ؛ فمن سأل عن جزء منها فإنمـا يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ولـكنه يُعْلم » .

ومن هذا القبيل رأى يظن الأشـعرى أنه رأى عيسى الصوفى من معتزلة بغداد ، وهو أن الجسم إنمـا كان جسما للتأليف والاجتماع ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر كان كل منهما جسما فى حال الاجتماع ؛ لأنه مؤتلف بالآخر ؛ فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما . وهـذا الرأى هو من وجه ما ، جمع بين مذهب الأجسام الصغيرة المذكور فى رقم ١ وبين الرأى المذكور فى رقم ٢ .

وقبل أن نبحث الآراء المتقدمة عن الجسم والجزء من حيث أهميـة ما تتضمنه لا بد من الإشارة إلى ظاهرة جديرة بالملاحظة فى لغـة المتكلمين الأولين . فليس من الواضح لأول وهلة إلى أى حد أثبت الأشعرى طريقتهم الاصـطلاحية ولاحظها ؛ لـكن التوافق الـكبير بين كتاب الانتصار وكتاب المقـالات من شأنه أن يؤيد هذه الملاحظة التالية ويقربها من اليقين : إن لغة هؤلاء المتكلمين حسِّيَّة بالـكلية ، وهى تدل على مقدرة قليلة جدا على التجريد ، فلننظر مثلا فى هذه العبارة التى لا تنم عن حرية ونضوج فى طريقة التعبير ، وهى التى تتردد مراتٍ كثيرة فى كتابى المقالات والانتصار لبيان قدرة الله على « الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحـداراً وهبوطا ، بل يحدث سكونا » (٣١٢/١٠ وغير ذلك من المواضع) ، وذلك للتعبير عن فـكرة بسيطة هى رَفْع الثقل وإبطال فعله . ولـكنا نجد ، إلى جانب الاصطلاحات الـكلامية والفلسفية التى استحدثها المتكلمون ،

اصطلاحات أخرى معروفة فى الفلسفة اليونانية ، مثل : الجزء الذى لا يتجزأ ، الجوهر ، العرض ، ونحوها ؛ وهذا كان يمكن حتى الآن تركه جانبا وعدم النظر فيه على اعتبار أنه ليس له كبير شأن ؛ وذلك لأنه كان يُظن أنه راجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية وأن هذا يفسر وجوده تفسيراً كافياً . ولكن ما يُلاحظ من أن لغة كتاب الانتصار والمقالات غير فلسفية وأيضا ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الأولين فى الإسلام بحسب هذين الكتابين يُظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالا ، هذا يجعل اصطلاحات المتكلمين الأولين[1] أهلا لعناية أكبر مما وُجِّه لها . فعلى الرغم مما يبدو من أن الاصطلاحات الكلامية هى عين مايقابلها فى الفلسفة اليونانية فإنه يتبين من البحث الدقيق فوارقُ كبيرة .

و إن الاصطلاحات التى تقدم ذكرها كان لها فى أول عهد علم الكلام الإسلامى مدى انطباق أوسع كثيراً مما نفهمه منها فى العادة ؛ وذلك إنما كان ممكنا على حساب جَعْل مدلولها سطحيا جدا ونحيفا جدا ضعيف الخلاصة. و يصدق عليها مثال ذكره هـ. ديلز H. Diels فى مناسبة أخرى فى كتابه المسمى (Elementum) (ط. ليبتزج ١٨٩٩ ص ٤١) وهو «مثال العملة التى

(١) يجب ترك الشواهد المفردة على ما قيل عن الاصطلاحات إلى فهرس يُعمل للألفاظ الاصطلاحية الواردة فى المقالات ؛ غير أن لفظى « جوهر » و « جزء لا يتجزأ » يحتمان بحثاً عميقا لإمكان فهم ما يلى : يذكر الأشعرى فى ص ٣٠٦/١٤ مختلف الآراء عن الجوهر ؛ لكنه لايذكر إلا الآراء التى تنبنى على أن لفظ الجوهر يدل على « القائم بذاته » (Substanz) . وفيما يلى ذلك (٣٠٧/٨) يدل استعمال لفظ الجوهر غالبا على « القائم بذاته » ولكن فى ص ٣٠٧/١٠ نجد أن عبارة « الجوهر الذى لا ينقسم » ترادف تماما عبارة « الجزء الذى لايتجزأ » ؛ وهذا الاستعمال الأخير نجده فى كلام الأشعرى بعد ذلك (٣٠٩/٩) ؛ ولكن يذكر فى عنوان الفصل لفظ « الجوهر الواحد » بمعنى « الجزء الذى لا يتجزأ إذا كان منفردا » وهذا يتجلى بوضوح فى ص ٣٠٩/١٤ ، بحيث إن عبارة «الجوهر الواحد» تدل على الجزء الذى لايتجزأ، وهى فى هذا مثل عبارة « الجزء الواحد » دون زيادة عبارة « الذى لايتجزأ » كما عند النظام دائما . ونجد أحيانا أن لفظ « الجوهر » دون زيادة يدل على الجزء الذى لا يتجزأ (٣١١/١٤) ، كما يدل على ذلك البحث فى إمكان أن يعرِّى الله الجوهر عن الأعراض فى ص ٣١١/١٢ — ١٠ ، ٣١١/١٧ ، فالكلام ليس هنا عن تعرية الجواهر الجسمية بل عن تعرية الجواهر الفردة . ومن الطريف أن نجد أن ثم شواهد تدل صراحة على استعمال قدماء المتكلمين مثل هشام بن الحكم (ص ٣١١/٨ ، وتدل ص ٣١٥/١٤ على أنه هو المقصود) وأبى الهذيل ومعمر وغيرهم للفظ الجوهر . وإن حالة الاصطلاحات كما نجدها عند الأشعرى تدعو إلى الظن بأن الكلمة الفارسية « جوهر » دخلت إلى العربية دالة فى أول الأمر على الجزء الذى لا يتجزأ ، فلما اختص لفظ الجوهر بعد ذلك بمعنى الشىء القائم بذاته حتم ذلك إضافة عبارة «الذى لا ينقسم» للفظ الجوهر ، لكى يدل على الجزء الذى لا يتجزأ . [انظر ملاحظة بينيس على هذا الرأى الأخير فيما تقدم من كتابه ص ٤ — المترجم] .

قد قلّت قيمتُها » ؛ وهذا حكم نصدره ، ثم نبرهن عليه بعد ذلك .

ولفظ الأعراض يستعمل فى الدلالة على الأعراض من حيث أنهـا مقابلة للجوهر ؛ ولـكنه يستعمل أيضا للدلالة على الأفعال والصفات والحواس مطلقاً ، دون تعلُّق بحامل لها ، وهو يستعمل أيضا للدلالة على ما يقابل الجسم وجزء الجوهر الجسمى .

و يقابل ذلك تماما أن لفظ الجوهر لا يدل على القائم بذاته فحسب بل على الجوهر الفرد الذى لاينقسم أيضا ؛ ولـكن ممايستلفت النظر أن هذا اللفظ ، لفظ الجوهر ، أقل شأنا واستعمالا عند متكلمى الإسلام من لفظ الجسم الذى يعتبر فى كثير من الأحيان مرادفا له .

ونجد الظاهرة نفسها أيضا بالنسبة لاستعمال اللفظ العربى الدال على الجوهر الفرد ، وهو عبارة « الجزء الذى لا يتجزأ » ، فهى لا تدل على أكثر مما يشترك فيه جميع المتكلمين من القول بما تدل عليه العبارة ؛ لـكنها لا تتضمن فى ذاتها معنى آخر محدداً بالاصطلاح ، بحيث لايمكن ، إذا أردنا التدقيق ، أن نعتبره من الاصطلاحات ، بل إنه حتى معنى «الجزء» ليس داخلا فى كل أحوال استعماله ، أو هو على أى حال بعيد عنه جدا فى بعض الأحيان ، كما فى تسمية الروح أو الإنسان « جزءا لايتجزأ » ؛ وهو ما يجب أن يكون موضع بحث .

إن مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند من يذكرهم الأشعرى من متكلمى الإسلام الأولين لاينم بوجه من حيث محتواه على شىء يدل على أصله . فإن فكرة «الجزء» هى عند أصحاب هذا المذهب من القدماء والمحدثين نهاية لبحث عن تفسير شامل موحَّد للكون ، هى نتيجة تفكير يرمى إلى تعرُّف العنصر الباقى فى الأشياء على ماتتعرض له من حدوث وفناء ، ولـكننا لا نجد فى مصادر آراء المتكلمين الأولى أى أثر لمثل هذا التفكير ، بل يبدو كما لو أن علم الكلام لم يكن يدعو إلى ذلك التفكير ، وذلك لأن ما جاء فى الوحى من تقرير الخلق حال من أول الأمر دون البحث عن الأمور الأخيرة والعلل والعناصر الأولى فى الطبيعة . و إذا كان علم الكلام فى عصوره المتأخرة قد أدخل مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى تفسير خلْق الكون ، واعتبر هذا الخلق « تأليفا » ، فإن هذا الرأى ينم بوضوح على أنه محاولة لتبرير وجود فكرة الجزء ، وهو تبرير متأخر فى الزمان عن القول بالجزء ، لأنه ينبنى عليه أكثر من أن يفسر ظهوره .

وعلى أننا أيضا لا نجـد فى مختلف التعريفات التى ذُكرت للجزء الذى لا ينقسم أثراً يدل على أنها نتيجة بحث عن الأمور الأخيرة فى الطبيعة ، ورغم ما بين هذه التعريفات من اختلاف كبير فإنها جميعاً تتفق فى أنها لا تحدد الجوهر الفرد من حيث ماهيته ، ولا تقرر شيئا فيما إذا كانت الأجزاء التى لا تتجزأ متشابهة أم هى مختلفة فى صفاتها ، ولا تقول بعد ذلك شيئا عن فعلها أو علاقتها بحدوث الأشياء وفنائهـا ، فهى لا تبين مثلا إن كان فعلها ميكانيكيا أو كيماويا أو ديناميكيا خالصا ؛ وهـذا كله ضرورى فى مذهب الجوهر الفرد ، إذا كان مذهبا يفسر الطبيعة ، ضرورةَ المحمول للموضوع فى القضية المنطقية .

ومما يدل دلالة واضحـة على أن الجواهر الأفراد لم تكن عند المتكلمين الأولين عوامل أو مبادئ طبيعية فى حدوث الأشياء وفنائها ما يُحكى عن أبى الهذيل العلاف من قول يقلب المشـكلة قلبا ، وهو « أن الجسم يجوز أن يفرِّقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ » (المقالات ص ٣١٤ س ١٢) ؛ و بإزاء هذا القول يدل سؤال الأشعرى عمـا إذا كان الجسم يجوز أن يتفرق ، على تقدم جوهرى ، وذلك على الأقل فى الاتجاه نحو إدخال فـكرة الجزء الذى لا يتجزأ فى نظام الطبيعة على النحو الذى نجده فيه فى علم الـكلام عند المتأخرين[١] .

ومـما يمنع من اعتبار أن معنى الجزء الذى لا ينقسم نتيجة لتفـكير مسـتقل فى داخل علم الـكلام الإسلامى ما قد بيَّناه من خلاف كبير فى مفهوم الجزء ، ونحن من جهة أخرى نجد للجزء الذى لا يتجزأ تسمية تتجلى فيها الوحدة والتجريد ، ولـكن ذلك الخلاف لا يمكن أن يؤدى إلى هـذه التسمية الموحَّدة ، ولا يمكن أن يفسرها . وعلى حين أننا نجد للجوهر الفرد فى الفلسفة اليونانية المبكرة من مختلف الأسماء بقدر ما نجد من مذاهب مختلفة فى الجوهر الفرد ، بل نحن نجد من الأسماء أكثر مما نجد من المذاهب ، كما بين ذلك ه .ديلز H. Diels فى كتابه Elementum المشار إليه ، فإننا لا نجد فى علم الـكلام الإسلامى فى الغالب إلا عبارة « الجزء الذى لا يتجزأ » أو « الجزء الواحد » أو لفظ « الجوهر » ، وهو فارسى الأصل . هذه الاعتبارات كلها تدل على أن متـكلمى الإسلام عندما أخذوا

---

(١) غير أن التقدم هنا عند الأشعرى غير ظاهر ، لأن لفظ « يتفرق » لا يدل على فعل إيجابى من ناحية الجزء ، ولا يدل على أكثر من معنى الانقسام (المترجم) .

يبحثون فى الجزء الذى لا يتجزأ كانت فكرة « الجزء » موجودة أمامهم من قبل . وتدل المراجع العربية على أن ذلك حدث أول ما حدث عند ما ذهب النظام إلى أن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية . ونظراً لأن المفكرين الإسلاميين الأولين لم يكونوا متنبهين إلى الفرق بين اللامتناهى فى الانقسام ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν و بين اللامتناهى من حيث الأطراف والنهايات ἄπειρον ἐσχάτοις[1] فإنهم اعتبروا أن فكرة اللاتناهى فى الشىء لا تتفق مع أن يكون مخلوقا[2] ؛ والمعتزلة خاصة حاربوا الرأى القائل بأجزاء لا نهاية لها من حيث هى موضوع للعلم الإلهى ، وذلك على أساس آيات قرآنية مثل : « وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا » (٢٨/٧٢) و« أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ » (٥٨/٤١) . وبذلك صار القول بوجود أجزاء لا تتجزأ متناهية فى العدد ، وهو القول المخالف لما ذهب إليه النظام وهشام ، جزءاً من عقائد المتكلمين ، وبقى كذلك حتى بعد أن صار المتكلمون لا يعتبرون فى قول النظام ما يستحق الاستنكار والتشنيع . وليس الذى صار النقطة الكبرى لاهتمام المتكلمين فى أبحاثهم هو وجهة النظرة الكسمولوجية التى تتصل بالأجزاء التى تتجزأ اتصالا ضروريا ، بل كان مجرد إثبات أو نفى الأجزاء التى لا تتجزأ ؛ وهذه الأجزاء لم تصبح موضع الاهتمام إلا فى الدرجة الثانية من حيث هى موضوعات للعلم الإلهى والقدرة الإلهية وموضوعات للأفعال والحواس الإنسانية ومن حيث هى عناصر مكوِّنة للأجسام .

وإذن فقد كانت فكرة وجود الجزء الذى لا يتجزأ موجودة [من قبل ؛ تلقاها المتكلمون عندما بدأوا أبحاثهم] . ويمنع من ردّ هذه الفكرة إلى فلسفة اليونان — إلى جانب ما تقدم من اعتبارات (ص١٣٨ ومابعدها) — أيضا الفوارق الأساسية التالية والموجودة بين مذهب الإسلاميين ومذهب اليونانيين فى الجزء الذى لا يتجزأ ؛ فعند اليونان يلعب شكل الجوهر الفرد ، كما عند أفلاطون ، وكذلك الثقل الذى لا ينفك عن الجواهر الفردة الجسمية ، كما عند ديمقريط وغيره من ممثلى نظرية الأجسام الصغيرة ، دوراً كبيراً ؛ ونحن لا نجد لهاتين الخاصتين ذكراً عند الأشعرى ، وذلك رغم أنه يجتهد فى ذكر كل الأعراض

---

(١) انظر كتاب الطبيعة لأرسطو : Phys. 233 a, 25 .

(٢) راجع مثلا كتاب الانتصار ص ١٠ ، ص ٣٤ (رأى النظام) ، وأيضا كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣/١٢٣ .

بحسب رأى واحد واحد من القائلين بالجوهر الذى لا ينقسم . وكذلك لا نجد ذكراً لما يتصل بفكرة الجوهر الفرد بحكم الضرورة العقلية من القول بوجود الخلاء ، وذلك رغم أن ما بحثه المتكلمون من مسألة المماسّة والمجاورة والتداخل بين الجواهر ، كما نجد ذلك فى المقالات ص ٣٢٧/٤ ، كان يجب أن يؤدى مباشرة إلى فكرة الخلاء . ومن هذا ينتج لنا أن مذهب الإسلاميين فى الجوهر الفرد لا يمكن أن يعتبر مأخوذاً عن مذاهب متعددة لليونان فى الجوهر الفرد . ويتفق مع هذه النتيجة ما نجده فى المراجع التى نستقى منها معرفتنا بتاريخ مذاهب المتكلمين من أنهم لا يردّون إلى تأثير الفلسفة نظرية « إثبات الجزء الذى لا يتجزأ » ، بل هم على العكس من ذلك ، يردّون إلى تأثير الفلاسفة « إبطالَ » أو « نَفْىَ » الجواهر الأفراد ، أعنى الرأىَ القائل بانقسام الجسم إلى غير نهاية .

فالشهرستانى يقول فى الملل[1] إن النظام « وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة» . ويحكى عبد القاهر البغدادى فى الفَرْق بين الفِرَق[2] مثل ذلك ، فيقول إن النظام أخذ عن هشام [بن الحكم] وعن ملحدة الفلاسفة رأيه فى إبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، وبنى على ذلك رأيه فى الطفرة . أما فى موضع آخر[3] فلا يردّ عبد القاهر إبطالَ النظام للجزء إلا إلى هشام . ولا يمكن التوفيق بين هاتين الشهادتين [للشهرستانى والبغدادى] ، وبين ما يُذكر فى مصدرين أقدم من ذلك ، وهما كتاب الانتصار وكتاب مقالات الإسلاميين (وأيضا ما جاء فى كتاب الفرق ص ١٥/٥٠) ، إلا بصعوبة ؛ لأن اعتماد النظام على هشام ظاهر بحسب هذين المصدرين ، ولا يبدو فى قول النظام ، وراء ما قال به هشام ، شىء من شأنه أن يجعل تأثير الفلسفة على آراء النظام محتملا راجحا ؛ بل إن المعلومات الدقيقة فى هذين المصدرين تتعارض مع القول بأن النظام كان مُلِمًّا بالآراء الفلسفية المتصلة بذلك . فيُذكر فى المقالات (ص ٦/٣١٨) من التدليل على رأى النظام[4] أنه « لا جزء إلا وله جزؤ ... ، ولا نصف إلا وله نصف ، وهذا القول ، من حيث هو دليل ،

---

(١) ص ٣٨ بحسب طبعة لندن ١٨٤٢ .

(٢) ص ٣/١٢٣ . (٣) ص ١٥/٥٠ .

(٤) إن ما فى المقالات فى هذا الصدد هو حكاية لا تدليل (المترجم) .

هو افتراض لما لا بد من إثباته petitio principii ؛ وطريقة تعبير النظام تسمح لنا بأن نعتبر أن معنى كلامه هو أن كل نصف له نصف آخر يكمله ، وأن كل جزء يقتضى بالضرورة جزءاً آخر يقابله[١] ، هذا على حين أن رأى النظام بحسب حكاية صاحب كتاب الانتصار هو أن كل نصف له نصفان آخران بالقوة (in potentia) وأن كل جزء له أجزاء كثيرة . ويذكر صاحب الانتصار (ص ٣٤/٤ ، ص ٣٥/٣) ، دليلا للنظام ، وهو أنه لا جسم إلا وهو ذو نصف ومحتمل للقسمة . فالانقسام إلى غير نهاية [فى نظر النظام] يؤخذ إذَنْ من التجربة [الحسية] من طريق الدليل الاستقرائى ؛ أما من الناحية الفلسفية فليس يمكن إلا طريق واحد ، وهو الاستنباط من فكرة الكم المتصل الرياضى . ومما يدهش الإنسان أكثر من ذلك أنا نجد النظام غير قادر على مواجهة اعتراضات خصومه المبنية على أن اللامتناهى ذو معنيين ، فيحكى الشهرستانى (ص ٣٩) أنه أعتُرض على النظام بأن النملة إذا مشت على صخرة من طرف إلى طرف فإنها ، بحسب مذهبه فى عدم تناهى القسمة ، تقطع مالا يتناهى ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ ويذكر البغدادى[٢] أن المنانية ألزموه أن الروح إذ فارقت البدن ، وكذلك الهُمَامة (روح الظلمة) إذا قطعت بلادها ووافت بلاد النور فإنها ، بحسب مذهبه ، تقطع فى زمان متناهٍ مسافةً لا نهاية لها ، وهو مستحيل[٣] . ويقول الشهرستانى والبغدادى إن النظام تخلص من ذلك بأن قال بالطفرة ، يعنى أن الجسم يمكن أن يصل من مكان إلى آخر متجاوزاً ما بينهما على سبيل الطفرة[٤] ، وهذا مخرج من المأزق ليس بفلسفى ولا بنافع فى الخلاص من الإلزام . وإن مما له معناه أن الخياط ، صاحب كتاب الانتصار لا يذكر فى دفاعه عن النظام هذا المخرج الضعيف الذى جاء به النظام ؛ لأنه قد تبين له أنه لا يمكن التمسك به . وينم التدليل الذى يذكره صاحب الانتصار على أنه لم يصدر عن النظام نفسه ،

(١) راجع ما يقوله بينيس فى كتابه ص ١٤ هامش رقم ٤ ، وبعض ما يذكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماما من ناحية النصوص (المترجم) .

(٢) كتاب الفرق ، ص ١٢٤/٦ ، وكتاب الانتصار ص ٣٢/١٥ .

(٣) راجع فيما يتعلق بهذه الإشكالات نفسها الكتاب المنحول على أرسطو عن الخطوط التى لا تنقسم وقد ترجمه ا . ابلت O. Apelt فى كتاب Bietr. zur Gesch. d. gr. Philosophie ط . ليبتزج ، ١٨٩١ ص ٢٧١ — ٢٨٦ .

(٤) ويحكى زرقان (مقالات الإسلاميين ص ٦١ س ١٢ — ١٣) أن هشاما كان يقول بالطفرة . [راجع أيضا ص ٣٢١ س ٥] .

ولذلك فلا بد أن نعتبر أن التدليل المذكور فى كتاب الفرق بين الفرق هو الأصل الصحيح ، فأن الخياط يخرِج أولا فكرة اللامتناهى فى الذرع والمساحة ، أى فى الامتداد ، وهذ ما لم يقل به النظام ، وما لم يستخدمه خصومه دليلا من النوع الجدلى الذى يعتمد على الناحية العملية (argumentum ad hominem) ؛ لكن الخياط حين يواصل كلامه بعد ذلك قائلا إن النظام « إنما أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لاتتجزأ ، [وأنه] زعم أنه ليس من جزء إلا وقد يقسمه الوهمُ بنصفيْن » فإنه بذلك إنما يكرر رأى النظام و يتجاوز ، عن قصد ، ما فى قول النظام من عدم التناهى فى الانقسام ، وذلك بأن يؤكد عدم فعليته من جهة (لكن هذا لا يثبت الفرق الجوهرى بين القول باللاتناهى فى الانقسام والقول بالجوهر الفرد ؛ لأنه حتى إذا قيل بوجود الجواهر الأفراد فلا يمكن أن يفترض إلا وجود قسمة بالقوة لا قسمة بالفعل فى الجسم ، هذا الجسم الذى يعد فى نظر القدماء شيئا متصلا) ؛ وهو من جهة أخرى يريد بذكره للنصفين ، فيما يظهر ، أن يلطف من مذهب النظام أو أن يظهره فى مظهر القبول .

وعلى هذا فإن النظام لا يشترك مع الفلاسفة فى شىء سوى مجرد القول بأن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية ، أما فيما وراء ذلك فإنه لايبدو منه ما يدل على أقل إلمام بالمشكلة . ولكن بما أن رأى النظام فى عدم تناهى التجزّؤ فى الأجسام قد قال به هشام بن الحكم من قبل ، كما نجد ذلك فى كتاب المقالات (ص ٥٩/٤ — ٥) ، فلا بد أن يبدو لنا ما يقوله الشهرستانى والبغدادى من أن النظام تأثر بالفلاسفة ، موضعا للشك .

على أن س. هوروفتز S. Horovitz ، فى بحث ظهر له فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان عام ١٩٠٣ ، فى المجلد السابع والخمسين (من ص ١٧٧ — ١٩٦) « عن تأثير الفلسفة الرواقية فى نشوء الفلسفة عند العرب » ، وهو بحث تظهر فيه الحيطة الشديدة ولم يستقص فيه هوروفتز الاستقصاء البعيد فى الجملة ، قد بيّن ، إلى جانب ما تقدم ، مشابهاتٍ أخرى مدهشة بين النظام وآراء الرواقيين . و إن ما تقدم لنا ذكره من تصريح الشهرستانى بتأثر النظام بالفلسفة وكذلك عدم وجود مصادر لآراء النظام أقدم مما عرفه هوروفتز كان من شأنه أن يؤدى بهذا الباحث إلى القول بتأثير مباشر للرواقيين فى نشوء الفلسفة عند العرب . ولكن مصادر المتكلمين التى نشرت حديثا توجِّه النظر إلى هشام بن الحكم باعتباره ممثلا

أقدم لهذه الآراء التى تتفق مع الفلسفة اليونانية ، كما أنها تشير مع ذلك إلى علاقة مع فرقة الثنوية الديصانية ، أتباع برديصان (ابن ديصان) . والديصانية من شأنها أن تدخل بنا فى ميدان الفلسفة الغنوسطية ، حيث ازدهر التوفيق بين مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد فى آراء الفرق . ثم إن عندنا الشواهد الصريحة بأن هرمونيوس Harmonius ، ابنَ برديصان ، والمؤسسَ الأكبر لفرقة الديصانية ، قد درس فى أثينة حوالى العصر الذى ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهار لها ، « وأنه أضاف إلى ضلالات أبيه — هذا لم يكن غنوسطيا صريحا ولا كان رواقيا خالصاً — أيضا ضلالاتِ اليونان التى تتعلق بالنفس و بولادة الأجسام وفنائها و بالخلق الجديد للإنسان بعد الموت[١] » . ومما يزيد معارفنا فى هذه الناحية زيادة خاصة وثائق البردى التى كشفها ميتشيل (Mitschell)[٢] ، وهو يقول فى مقدمة كتابه : « إن المقالات التى رُدَّ بها على ابن ديصان تستحق النظر من حيث أنها تبيِّن تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقيين حول مدينة الرَّها » ؛ على أننا لا يجوز أن نتسرع فى اعتبار ما عند هشام بن الحكم من آراء رواقية أخذاً عن الفلسفة اليونانية مباشرة بل يجب أن نعدّ من العوامل فى وجود مثل هذه الآراء المذاهب الثنوية على اختلاف اتجاهاتها و بما فيها من توفيق وجمع بين المذاهب الفلسفية لليونان . و إذا كان بكّر (C. H. Becker) فى كتابه «دراسات إسلامية» (Islamstudien)[٣] يردُّ تكوُّن علم العقائد الإسلامى إلى تأثير النقد المسيحى الموجَّه للمسلمين فإننا يجب بالأحرى أن نقول بمثل هذا التأثير فى تكوين علم العقائد الإسلامى من ناحية الردود التى وجهها الإسلام إلى الثنوية[٤] ؛ لأن هذه الردود الأخيرة ، كما تدل عليها أقدم المراجع (لآراء المتكلمين) ، كانت أهم بما لا يقاس من الردود الإسلامية — المسيحية . وفى رأيى أنه يجب أن يتجه البحث فى هذه الناحية اتجاهاً غير

---

(١) انظر Sozomenos, Hist. Eccl. III 16, Migne P.G. LXVII, 1089.

(٢) انظر كتاب Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan ، ج ١ ، لندن ، ١٩١٢ .

(٣) ج ١ ص ٤٣٢ — ٤٤٩ من ط . ليبتزج ، ١٩٢٤ . [وهذا البحث الذى عنوانه : «النقد المسيحى وتكوُّن علم العقائد الإسلامى» (Christliche Polemik u. islamische Dogmenbildung) ظهر أول مرة فى مجلة الدراسات الأشورية Zeitschr f. Assyr. م ٢٦ (١٩١٢) ، ص ١٧٥ — ١٩٥ المترجم]

(٤) انظر مقال شيدر H.H. Schaeder المسمى Der Orient und das griechische Erbe ص ٢٦١ . [ظهر هذا المقال ضمن مجوعة Die Antike الألمانية ، فى المجلد الرابع (١٩٢٨) ، ص ٢٢٦ وما بعدها . المترجم]

الاتجاه الذى سار فيه الباحثون حتى الآن ؛ وإن سؤال بكر بما له من صبغة خطابية ، إذ يقول ص ٤٣٣ : « وهل ثمّ اتصال طبيعى وتأثر بالأفكار أكثر مما يكون ذلك طبيعيا من طريق النقد والجدال ؟ » ، يجب أن نردّ عليه « بنَعَمْ » صريحة لا تردد فيها . وإن آراء بكر التى أبقولها فى مقدمته لكتابه «دراسات إسلامية» ، وكذلك آراء شيدر ، تشير فى هذا الباب إلى طريق أهملاه هما أنفسهما فى هذا الموضوع : فإن الإسلام الفتىّ فرض على الشعوب بعد فتحه لبلاد الحضارة الهلّينية عقيدتَه ؛ لكن التسوية والتغلب على التعارض بين الفلسفة الهلّينية على تنوع صورها وبين الدين [الجديد] قد تطلّب فترة من الزمن أطول من الخضوع الظاهرى والانتقال السطحى إلى الإسلام ؛ ورغم أنه منذ العصر الأول قد وُجِّهت حربٌ شديدة على المعتنقين للمذهب الثنوى المجاهرين بعقيدتهم ، فقد بقى تعارض مستتر بين الدين [الإسلامى] وبين الآراء الفلسفية المخالفة له ، وبعبارة أخرى بقيت فى المجتمع الإسلامى آراء الثنوية الذين انتقلوا إلى هذا الدين ، وصارت تفعل ما تفعله الذئاب فى الغنم ؛ ولم تزل موجودة حتى أخذ مذهب أهل السنة يتكوّن على مهل ويتبين أنها لا تلتئم مع الإسلام وأخذ يستبعدها من جملة الآراء الكلامية الإسلامية ؛ وإذا نظرنا للأمر من هذه الجهة أمكن أن نتصوّر أن تكوُّن العقائد الإسلامية لم يكن دخولا فقط ، بل كان أيضاً خروجاً تدريجيا لأفكار مسيحية ، ومانوية ، وغنوسطية ، وما يتصل بذلك من آراء فلسفية يونانية .

وهاك مثالا على ذلك : جاء فى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى (ص٦٠—٦١) : « واختلفت الروافض فى الإنسان ما هو[1] . . . فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإنسان اسمٌ لمعنيَيْن : لبدنٍ وروح ؛ فالبدن موات ، والروح هى الفاعلة الدرّاكة الحسّاسة ، وهى نورٌ من الأنوار ؛ هكذا حكى زرقان عن هشام بن الحكم » ؛ وإن العلاقة والشبه بين هذا التعريف وبين مذهب الديصانية ظاهران للعيان ؛ فإن الديصانية ، كما يحكى الشهرستانى فى الملل ص ١٩٤ ، قد « زعموا أن النورَ حىٌّ عالم قادر حسّاس درّاك ، ومنه يكون الحركة والحياة ؛ والظلام

(١) فى هذا التعريف والتعريفات التالية تجب مراعاة أن لفظ « إنسان » يستعمل فى معان متعددة : ١ — فى الروح وحدها ، ٢ — فى الروح والبدن ، ٣ — فى الروح والبدن مؤتلفين معا ، انظر : الكلام فى الإنسان من كتاب الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٦٥ ط . القاهرة .

ميت جاهل عاجز جماد لا فعل له ولا تمييز » (راجع أيضاً مقالات الإسلاميين ، ص ٣٣٨ س ٣ وما بعده) .

فلنقارن بهذا القول رأيَ النظام ، كما يحكيه الأشعرى فى مقالاته ص ٣٣١ س ٩ ، وما بعده ، : « وقال النظام : الإنسان هو الروح ؛ ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، و إن كل هذا فى كل هذا ، و إن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له ؛ وحكى زرقان عنه أن الروح هى الحسَّاسة الدرَّاكة ، وأنها جزء واحد ، وأنها ليست بنور ولا ظلمة » . و إذا عرفنا اعتماد النظام على هشام وتأثره بآرائه لم يَبْقَ شك فى أن الجملة الزائدة ، وهى قول النظام عن الروح « إنها ليست بنور ولا ظلمة » ، إنما هى رفض من جانب النظام للمذهب الثنوى الذى يقول به هشام . أما قول النظام عن الروح « إنها جزء واحد » فإنى أميل إلى أن أرى فيه بقية لرأى ثنوى غنوسطى . وهذه العبارة ، عبارة « جزء واحد » ، يجب أن نعتبرها مساوية لعبارة « جزء لا يتجزأ » فى التعريف الذى يذكره الأشعرى (ص ٦١/٣) للإنسان منسوبا للطائفة الثانية من الروافض : و إذا كنا قد دخلنا فى العالم الفكرى للغنوسطيين لم يصبح من العسير أن نتبين فى تعريف [بعض الرافضة للروح بأنها] « جزء لا يتجزأ » فكرةَ الـ aon ، أعنى أحدَ الأجزاء الصغرى التى تنبثق من الله [عند الغنوسطيين] . وعبارة « الجزء الواحد » عند النظام نفسه ليست إلا تغييراً أو تصحيحاً لفكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، وهى الفكرة التى تناقض ما يعتقده النظام من قابلية الجزء [دائماً] للانقسام . وكما أن التعريفيْن المذكورين للإنسان ، وهما أنه « اسم لمعنييْن : لبدن وروح » ، كما فى المقالات ص ٦٠/١٥ ، وأنه « جزء لا يتجزأ » ، كما فى نفس المصدر ص ٦٠/٣ ، لا يتعارضان مع اختلافهما فى الظاهر اختلافا أساسيا ، فكذلك لا يوجد تناقض فيما يحكى عن النظام من قوله إن الإنسان هو الروح المشابكة للبدن ، و إن الروح هى الحسَّاسة الدرَّاكة ، و إنها جزء واحد ، و إنها ليست بنور ولا ظلمة ؛ وكلا الطرفين يشيران إلى أصل مشترك فى الفلسفة الغنوسطية .

لكن هذا التعريف الذى تكلمنا عنه للروح (أو للإنسان) بأنها جزء لا يتجزأ كان له فى علم الكلام الإسلامى شأن أكبر بكثير مما تدعونا إلى تصوره المراجعُ المعروفة حتى

الآن ، وهو يساعد على نحو آخر فى تأييد مانقول به من خروج الأفكار الغنوسطية لمتكلمى الإسلام الأولين خروجا تدريجيا من علم العقائد الإسلامية وما نذهب إليه من أن المتأخرين من المصنفين فى المقالات كانوا يزيّفون الآراء دون قصد لذلك ولا شعور به . فيحكى الشهرستانى فى الملل (ص٤٧) أن معمرًا كان يقول إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد» ؛ أما عند الأشعرى فى المقالات (١٣/٣٣١) ، فإن رأى معمرّ هو أن الإنسان [جزء] لايتجزأ ، وهو المدبّر فى العالم ، والبدن الظاهر آلة له ، وليس هو فى مكان فى الحقيقة ، ولا يماسّ شيئًا ولا يماسّه » . ويمكن أن نفسر الخلاف بين حكاية الأشعرى وحكاية الشهرستانى بأنه ناشئ عن أن اللفظ الذى يستعمله الشهرستانى للدلالة على الجوهر كان يستعمل فى علم الكلام الأول للدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ ؛ ثم فُهِمَ خطأً بعد ذلك . وهنا أيضاً نجد الطريقة التى يتميز بها مؤرخو علم الكلام المتأخرون ، وهى أن الشهرستانى (ص ٣٧) يردّ النظرية التى لم يفهمها قط إلى الفلاسفة . إذ يقول [بعد ذكره لرأى معمر] : « وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة ، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانى أمراً ما ، هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن . . . »

وإلى جانب ذلك أدّى بنا القول بالجزء الذى لا يتجزأ إلى الدخول فى ميدان علم النفس . وإن كتاب الأشعرى الذى ذكر فيه آراء المتكلمين عن الإنسان والروح يبين لنا فى هذه الناحية أكثر مما يبين لنا أىُّ كتاب آخر من الكتب المعروفة للآن فى مقالات المتكلمين ، تلك العلاقةَ الوثيقة التى تربط آراء المتكلمين بآراء الثنوية فى النفس ؛ ويظهر لى أن وجود فكرة الجزء الذى لا ينقسم ، فى علم النفس ، كبقية باقية لمذهب غنوسطى ، هو برهان جديد على أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ لم تنشأ نتيجة لمذهب كوسمولوچى إسلامى داخلى غير معروف لنا ، وعلى أن علم الكلام الإسلامى لم يأخذ هذه الفكرة من الفلسفة اليونانية مباشرة ؛ كما أن ذلك ينبّه إلى أننا ربما نستطيع أن نرى أيضاً فى آراء وأفكار أخرى رءوسَ جُزُرٍ بارزة فى وسط علم الكلام الأول ، أصلها من مذاهب غنوسطية هلّينية قد غمرها الإسلام ، وإلى أن هذه المذاهب أخذت تتلاشى وتنحلّ فى معترك الآراء ، أو هى صارت نقط ارتكاز لعالم فكرى يتشكل من جديد .

فهرس الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

فهرس الاصطلاحات والموضوعات

(ب)

(ت)

(ج)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ن)

(هـ)

قائمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية الهامة

التي ذكرت باختصار أو بالعربية فقط

ص ٣ هامش ERE اختصار ل Encyclopaedia of Religion and Ethics

ص ٧ كتاب هورتن هو المذكور ص ٣

ص ٧ كتاب بروكلمان هو Geschichte der arabischen Literatur

ص ٣٦ س ٥ هامش : بحث شيدر عنوانه Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen
وهو بالألمانية فى مجلة Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

ص ٣٧ مجلة Orientalia تصدر فى روما

ص ٤٥ كتاب معانى النفس نشره جولدزيهر فى مجموعة Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen

ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٨ كتاب بويكر يسمى Beiträge zur Geschichte der Philosophie des mittelalters

ص ٥١ كتاب H. Laisegang يسمى Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus

ص ٦٠ كتاب كفولفسون يسمى Die Ssabier und der Ssabismus
وكتاب شمولدرز يسمى Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes

ص ٦٦ عنوان الـكتاب المنحول لأنباذوقليس هو بالألمانية Die fünf Substanzen ، وبحث كاوفمان يسمى Studien über Salomon Ibn Gabirol

ص ٦٧ كتاب پلاثيوس بالأسبانية ، واسمه Abenmasarra y su escuela
وكتاب جويار يسمى Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis

ص ٦٩ J. R. A. S. اختصار ل Journal of the Royal Asiatic Society
وكتاب M. Cantor يسمى Vorlesungen über Geschichte der Mathematik
وكتاب لاسفتس يسمى Geschichte der Atomistik

ص ٧١ E. Sachs, Die fünf platonischen Körper

ص ٧٢ W. A. Heidel, Transactions and Prceedings of the American Philological Association
Ueberweg- Prächter, Grundriss der Geschichte der Philosophie

ص ٧٣ Zeller, Die Philosophie der Griechen

ص ٧٣ E, Kassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.

ص ٧٥ C .Bailey, the Greek Atomists and Epicurus

ص ٧٨ M. Schreiner, Zur Geschichte des Ascharitentums

ص ٧٩ M. Steinschneider, Die arabische Literatnr der Juden

ص ٧٩ W. Barthold, Zapiski kollegii vostokovedov

لوحة تاريخية

جهم بن صفوان	توفى عام ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م
واصل بن عطاء	« « ١٣١ هـ = ٧٤٨ م
عمرو بن عبيد	« « ١٤٥ هـ = ٧٦٢ م
أبو حنيفة	« « ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م
ضرار بن عمرو	كان معاصرا متأخراً لواصل
هشام بن الحكم	توفى فى نهاية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) أو فى أول القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)
بشر بن المعتمر	توفى عام ٢١٠ هـ = ٨٢٥ م
ثُمامة بن أشرس	« « ٢١٣ هـ = ٨٢٨ م
أبو الهذيل العلّاف	« « ٢٢٧ هـ = ٨٤١ م أو ٢٣٥ هـ = ٨٤٩ م وولد عام ١٣١ هـ = ٧٤٨ م أو ١٣٤ هـ = ٧٥١ م
إبراهيم النظام	توفى بين عامى ٢٢١ و ٢٣١ هـ = ٨٣٥ و ٨٤٥ م
معمّر بن عبّاد	كان معاصرا لأبى الهذيل والنظام وعاش فى حكم الرشيد (٧٨٦ — ٨٠٩ م)
الحسين النجار	كان معاصراً للنظام
هشام الفوطى	كان معاصراً لأبى الهذيل وللنظام وعاش فى حكم المأمون (٨١٣ — ٨٣٣ م)
حفص الفرد	كان معاصراً لأبى الهذيل وعاش حتى عهد الواثق (٨٤٢ — ٨٤٧ م)
الأسكافى	توفى عام ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ = ٨٥٤/٨٥٥ م
على بن ربّن الطبرى	توفى بعد عام ٢٤٠ هـ = ٨٥٤ م
أحمد بن حنبل	توفى عام ٢٤١ هـ = ٨٥٥ م

ابن الراوندى توفى عام ٢٤٥ هـ = ٨٥٩ م أو ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م
القاسم بن إبراهيم « « ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م
أبو عيسى الورّاق « « ٢٤٧ هـ = ٨٦١ م
الكندى توفى على الأرجح بين ٢٥٠ هـ = ٨٦٤م و ٢٥٥ هـ = ٨٦٨ م
أبو عثمان الجاحظ توفى عام ٢٥٥ هـ = ٨٦٨ م
ابن قتيبة « « ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م
ثابت بن قُرّة « « ٢٨٨ هـ = ٩٠٠ م
أبو الحسين الصالحى : معاصر للخياط وأسنّ منه
الأيران شهرى عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى = التاسع الميلادى
أبو الحسين الخياط توفى أواخر القرن الثالث الهجرى = التاسع الميلادى
أبو علىّ الجبائى توفى عام ٣٠٣ هـ — ٩١٥ م
الحسن بن موسى النوبختى توفى قبل عام ٣١٠ هـ = ٩٢٢ م
محمد بن زكريا الرازى توفى عام ٣١١ هـ = ٩٢٣ م أو ٣١٣ هـ = ٩٢٥ م أو ٣٢٠ هـ = ٩٣٢ م
أبو القاسم البلخى توفى عام ٣١٩ هـ = ٩٣١ م
الإسرائيلى « « ٣٢٠ هـ = ٩٣٢ م
أبو هاشم بن الجبائى توفى عام ٣٢١ هـ = ٩٣٣ م
أبو حاتم الرازى توفى عام ٣٢٢ هـ = ٩٣٣ م
أبو الحسن الأشعرى « « ٣٢٤ هـ = ٩٣٥ م
سعيد بن يوسف الفيومى « « ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م
الفارابى « « ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م
أبو الحسن المسعودى « « ٣٤٥ أو ٣٤٦ = ٩٥٦/٩٥٧ م
يحيى بن عدىّ « « ٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م
ابن النديم « « ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م
أبو هلال العسكرى توفى بعد عام ٣٩٥ هـ = ١٠٠٤ م

أبو بكر الباقلانى	توفى عام ٤٠٣ هـ = ١٠١٢ م
ابن سينا	« « ٤٢٨ هـ = ١٠٣٦ م
عبد القاهر البغدادى	« « ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ م
أبو رشيد النيسابورى	توفى بعد عام ٤١٥ هـ = ١٠٢٤ م
أبو الريحان البيرونى	توفى عام ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨ م
ناصر خسرو	« « ٤٥٢ أو ٤٥٣ هـ = ١٠٦٠/١٠٦١ م
ابن حزم	« « ٤٥٦ هـ = ١٠٦٣ م
الإسفراينى	« « ٤٧١ هـ = ١٠٧٨ م
أبو إسحاق الشيرازى	« « ٤٧٦ هـ = ١٠٨٣ م
أبو المعالى الجوينى إمام الحرمين	« ٤٧٨ هـ = ١٠٨٥ م
أبو حامد الغزالى	« « ٥٠٥ هـ = ١١١١ م
أبو البركات البغدادى	« « ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م
محمد الشهرستانى	« « ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م
السهروردى المقتول	« « ٥٨٧ هـ = ١١٩١ م
ابن رشد	« « ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م
ابن ميمون	« « ٦٠١ هـ = ١٢٠٤ م
فخر الدين الرازى	« « ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م
ابن القفطى	« « ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م
ابن أبى أصيبعة	« « ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م
نصير الدين الطوسى	« « ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م
نجم الدين الكاتبى	« « ٦٧٥ هـ = ١٢٧٦ م
عضد الدين الأيجى	« « ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م
قرسقس	« « ٨١٣ هـ = ١٤١٠ م
على بن محمد الجرجانى	« « ٨١٦ هـ = ١٤١٣ م
ابن المرتضى	« « ٨٤٠ هـ = ١٤٣٦ م
صدر الدين الشيرازى	« « ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م

استدراكات وتصحيحات

ص ١ س ٤ هامش اقرأ Mandonnet بدلا من mandonnet
« ٣ « ٩ « « مباحث علم الـكلام
« ٥ « ١ « « Muslim « « muslim
« ٧ « ٣ « « Probleme « « Probeme
« ٨ « ١٣ « « لأنه يجوز « « لأن يجوز
« ١٠ « ١٤ تحذف كلة من المـكررة أول هذا السطر
« ١٢ « ١١ « تحتمل بدلا من تتحمل
« ١٢ السطر الأخير « وما يليها
« ١٣ س ٢ « يبطل « « يبطل
« ١٣ « ١٢ من الهامش « مثل « « متل
« ١٥ « ١ « « « أبيات « « أبيات
« ١٥ يزاد فى هامش رقم ١ : طبعة ليون ١٦٤٩ ص ٤١٣ .
« ٢٢ سطر ٦ فى هامش رقم ١ اقرأ Massignon بدلا من massignon
« ٢٥ « ٤ ، ٦ إقرأ أصحاب مذهب الحقيقة الخارجية بدلا من أصحاب المذهب الحقيق
« ٢٩ س ١٥ « عباده
« ٣٣ « ١١ « مذهب الجوهر الفرد
« ٣٥ « ٨ هامش اقرأ جيوم
« ٣٨ سقطت بعد عبارة موحى به عبارة : مثل ما يسمى الطب النبوى
« ٣٩ « ٢ تحذف كلة فى الزائدة
« ٤٠ « ٢ هامش اقرأ : تأثراً ظاهراً
« ٤١ « ١٦ سقطت كلة دائما بعد كلة الأشياء
« ٤٣ « ١٢ سقطت كلة الإسلاميون بعد كلة الفلاسفة
« ٤٦ سقطت بعد هامش ١ هذه الجملة : وهنا لبس ناشىء من أن ناصر خسرو ، فيما يظهر ، يستعمل كلة «روشن» فى معنى الشفوفة وفى معنى الإضاءة
« ٥٤ س ١٠ هامش اقرأ : بحدوث العالم بدلا من بقدم العالم
« ٦٢ السطر الأخير سقطت كلة العالم بعد كلة هذا
« ٦٣ سطر ١ هامش : اقرأ : بياض
« ٦٤ « ١٤ « وكلاهما محالان
« ٧١ « ٢٣ « « P. Kraus
« ٧٢ « ١٠ « « Herakleides
« ٧٣ « ١٧ « « هنرى مور
« ٧٣ « ١٥ « سقط حرف i فى البياض من كلة Principia
« ٧٣ « ٢٥ « پلاثيوس
« ٧٤ « ١٨ « بوجود فعلى
« ٧٧ « ١٦ « « تيليزيو

ص	٧٩	س	١٣			اقرأ Zapiski Kollegii votokovedov
»	٩٣	»	٢٨			هامش اقرأ : رقم ٣٦٦٦ تاريخ
»	٩٤	»	١	»	»	ص ٤٢٧
»	١٠٤	»	٣	»	»	واتسيابانا
»	١٠٥	»	٣	»	»	الميتافيزيقي
»	١٠٧	»	٦		»	أجزاءً
»	١١٣	»	٣	»	»	مادة غزيرة
»	١١٣	»	٩	»		مقارنة
»	١١٤	»	٨	»		سقطت كلمة على قبل كلمة المقولات
»	١١٧	»	٩	»	»	منكه
»	١١٨	»	٢			هامش اقرأ Merx بدلا من merx
»	١٢٥	»	١٦	»	»	المعتزلة
»	١٢٥	»	٢٠	»	»	ثم يبدو له
»	١٢٥	»	٢٥	»	»	أخبارا
»	١٢٧	»	٢٩		»	عين
»	١٢٨	»	١	»	»	المقصود
»	١٤١	»	١٨	»	»	Handbook
»	١٤١	»	٢١			تقفل علامة التنصيص بعد كلمة وله نصف